العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام

الكتابات الأساسية

عبد الكريم سروش

نقله إلى العربية

معين الإمام

أعد المقالات ونقلها للإنجليزية
وكتب مقدمتها النقدية

محمود وأحمد صدري

العبيكان
Obeikan

العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام

الكتابات الأساسية

عبدالكريم سروش

أعد المقالات ونقلها للإنجليزية وكتب مقدمتها النقدية

محمود وأحمد صدري

نقلها إلى العربية

معين الإمام



Original Title:

Reason, Freedom & Democracy in Islam

Essential Writings of **Abdolkarim Soroush**

Translated, Edited, and with a Critical Introduction by:

MAHMOUD SADRI

AHMAD SADRI

ISBN 0 - 19 - 515820 - 2 (pbk)

First published in 2000 by Oxford University Press, Inc
198 Madison Avenue, New York, New York 10016, USA

الطبعة العربية الأولى **1428هـ - 2007م**

الناشر العبيكان للنشر

المملكة العربية السعودية - شارع العليا العام - جنوب برج المملكة - عمارة الموسى للمكاتب

هاتف: 2937574 / 2937581، فاكس: 2937588 ص. ب: 67622 الرياض 11517

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان Obeikan

المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة

هاتف: 4160018 / 4654424 - فاكس: 4650129 ص. ب: 62807 الرياض 11595

تمـهـيد

تمثل هذه المجموعة من المقالات أنشطتي الفكرية خلال السنوات الخمس عشرة التي انقضت منذ قيام الثورة الإسلامية في إيران. وقد تم جمعها، وتذييلها بالهوامش والملاحظات، وترجمتها وفقا لرأي محرريها، وتقديمها، حسب رغبتي، بترتيب زمني لتعكس ارتقاء وتطور فكري بالتوازي مع التطورات الاجتماعية في إيران. وتعتبر (المقالات) استجابة للتطورات الاجتماعية في بلدي، من ناحية، ومحرضا عليها من ناحية أخرى. وبذلك، فهي ـ كما آمل ـ تهم الباحثين والدارسين المهتمين بالتاريخ الثقافي والفكري الإيراني.

وتجدر الإشارة إلى أنني قمت بمراجعة ومناقشة الترجمة مع المحررين والمترجمين بشكل مفصل. ووجدت فيهما أمانة ودقة وحيوية. وأنا مدين بالشكر للزملاء والأصدقاء المحترمين الذين شجعوا وساعدوا هذا المشروع، خصوصا الباحثين الشابين اللذين قاما بترجمة وإعداد هذا العمل (عن الفارسية): د. محمود صدري ود. أحمد صدري.

عبد الكريم سروش

طهران، 1998 /29/4

المحتوى

مقدمة

برز عبد الكريم سروش كواحد من أهم المفكرين الإيرانيين والمسلمين الذين تخصصوا في فلسفة السياسة وعلم الكلام (اللاهوت). ويمتد مشروعه الفكري العريض، الذي استهدف مصالحة العقل والدين، والمرجعية الروحية والحرية السياسية، ليشمل الدين المقارن، وعلم الاجتماع، وعلم الكلام (اللاهوت). لكن يتعذر تقدير الأهمية الشاملة لفكره بدون فهم السياق المحلي لمساعيه وجهوده الفكرية.

السياق المحلي

الرمز/المثال

يجب دراسة وتفحص شخصية عبد الكريم سروش في ضوء التراث المثالي للمفكرين والمثقفين الإيرانيين المحدثين. فالمفكرون «المثاليون» هم في الواقع منتجون مثلما هم مجسدون للأفكار والمُثل، وبهذا المعنى تمتعوا باحترام شبه ديني. أما التخوم المحددة لهذا التراث فقد برزت خلال العقود السابقة على الثورة الدستورية في إيران (1909 - 1905). كما أن الجذور المتعددة له تفسر خلطته الفريدة، التي جمعت ما دعاه ماكس فيبر بالنبوة «الرسولية» و«المثالية»[1] وفي المعنيين كليهما، يسم هذا التراث قطيعة راديكالية مع التقاليد الفكرية التي سادت قبل تعرض إيران للتأثيرات الغربية عند نهايات القرن التاسع عشر.

امتلكت إيران ميراثا غنيا من الفكر التقليدي الذي جسده علماء الدين، والوقف الشيعي، والأشراف (نبلاء الأرياف)، والبرجوازية التقليدية (البازار). وبسبب مكانة هذه الشريحة الأخيرة الهامشية وزيادة أعداد أفرادها باطراد، فقد تمكنت من تقدير قيمة وأهمية الأفكار والمثل الجديدة، المستوردة، إلى جانب البنادق والسماور*، من روسيا وعبر الحدود القوقازية. ولذلك، ليس من المفاجئ

* إناء معدني شائع في روسيا (وغيرها) لحفظ الماء الساخن لتحضير الشاي. (م)

أن تسارع الطبقات الدنيا من الانتلجنسيا العلمانية (خصوصاً في المناطق الشمالية من إيران) إلى امتصاص وتمثل الأفكار الجديدة، لتصبح حاملا اجتماعيا لرسالة تشابه بصورة ملفتة تلك التي تبنتها «الانتلجنسيا» الروسية (وهو بالمناسبة مصطلح روسي). وعلى نحو متزايد، قام المفكرون والمثقفون في مناطق الحدود القوقازية، والأذريون، ثم الإيرانيون بمحاكاة نظرائهم الروس في سعيهم الحثيث والعنيد للغربنة والتحديث واللحاق بركب البلدان الأكثر تقدما في أوروبا[2]. وإلى جانب السمة الروسية المميزة للحماسة الفكرية «الرسولية»، أبدى المفكرون المثاليون (الفرس) نزعات مثالية فرنسية الأصول والجذور. فالطلاب الإيرانيون من أجيال حقبة ما بعد الدستور، الذين تلقوا تعليمهم العالي في فرنسا، تأثروا تأثرا عميقا بمُثل الالتزام الشخصي، والبسالة الفردية، والشجاعة الأخلاقية والمعنوية التي شكلت الصورة الذاتية المؤمثلة للمفكرين الفرنسيين «الملتزمين» في فترة ما بعد حقبة دريفوس*، وهو تعبير نحت خلال فصول هذه القضية في تسعينيات القرن التاسع عشر.

هذا التشابه بين النماذج الفرنسية المؤمثلة والفكر البطولي «الرسولي» الروسي في مخيال الطبقة الوسطى المزدهرة في إيران، هو الذي أنتج الشكل المهجن من «الفكر التنويري» في القرن التاسع عشر، ثم «الفكر المتنور» بعد ذلك في القرن العشرين. وادعى قادة الفكر «المتنورون»، (كما سموا أنفسهم) أنهم يتمتعون بالتأثير الكاريزمي على الصعيد المحلي، وسرعان ما اكتسبوه فعلا، بسبب تضلعهم المفترض من المعرفة الحديثة. وحين اتخذ قادة الفكر في إيران الحديثة نماذج من أمثال تولستوي وزولاً أبطالاً ورموزاً لهم في المجال الفكري،

* فضيحة تفجرت في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر، بسبب ضابط يهودي في الجيش الفرنسي، الفرد دريفوس (1859-1935) أدين (خطأ؟) بتهمة الخيانة العظمى وحكم عليه بالسجن المؤبد. انقسم المجتمع الفرنسي انقساما عميقا حول القضية، حيث أكد الليبراليون (ومنهم اميل زولا وكليمنصو) على براءة الضابط، بينما دافع المحافظون عن المؤسسة العسكرية الفرنسية. وأحدثت مقالة زولا الشهيرة «إني أتهم!» تأثيرا نافذا في الرأي العام. في نهاية المطاف، برئت ساحة دريفوس وأعيد إلى الجيش ونال ترقية. (م)

لم يرضوا لأنفسهم بأقل من النشاطية الرسولية التي لا تعرف التردد والهادفة إلى التقدم الوطني والبطولية المثالية اعتمادا على مبدأ «أني أتهم!»، وذلك في إعلان الحقائق الاجتماعية ذات الصلة ضد الأنظمة الاستبدادية الحصينة. وهذا يصدق بالتأكيد على النسخة الشيعية الراديكالية من اللاهوت (الكلام) التحرري كما طوره وفصله وجسده علي شريعتي في سبعينيات القرن العشرين. ووفقا لبياناتهم العلنية، يبدو أن الزعماء المتحمسين المعاصرين للحركات الماركسية والماوية والغيفارية (نسبة إلى غيفارا) في الربع الأخير من القرن العشرين (مثل حزب توده، وفدائيي خلق، ومجاهدي خلق) يعتبرون أنفسهم ـ من بين أشياء أخرى ـ ورثة الدور الذي لعبه الفكر المثالي الرائد أيضا.

لا يقتضي الفكر المثالي لعب دور الأبطال المنتجين للأفكار فقط، بل إن الغيرية المساوية في البطولة مطلوبة من مستهلكي الأفكار أيضا. ولهذا، يستثنى المهنيون والباحثون والأكاديميون ورجال الدين والمثقفون العاديون من صفوف ممثلي ورموز الفكر المتنور. وفي الحقيقة، يعتبر المثقف المتنور («روشنفكر»)* نقيضا لمعتنق فكر ومذهب كيركيغارد**، الذي يبني قصورا مفهومية عمومية لكنه قد يعيش في كوخ وجودي خصوصي حقير. لأن من المنتظر أن تندمج الحياة الخاصة والعامة للمثقفين المثاليين لتسمح بتوضيح ونشر دعوتهم: ريادة الطريق نحو الإصلاح وتجسيد مثال يحتذى لباقي أفراد المجتمع. فالمفكرون المثاليون هم ـ بالتعريف ـ أولئك الذين يكونون على مستوى أفكارهم، أو في مرتبة أعلى، كما هي الحال بالنسبة لبعض المثقفين العلمانيين من الناس العاديين.

ولم تكن جاذبية الرسالة المشتركة وأسلوب الحياة المثالي تقتضي ضمنا تناسق وتوحد أدوات تحقيق الأهداف المرسومة، التي تعتمد على الميول الفردية المفضلة والتقاليد الفكرية. ولسوف نقدم الحجة على ظهور ثلاثة سبل في إيران

* كلمة «روشنفكر» الفارسية تماثل في مدلولها كلمة «مثقف» العربية، وتعني حرفياً «منور الفكر». (م)

** سورين كيركيغارد (1855-1813): فيلسوف ولاهوتي دنمركي يعتبر من رواد المذهب الوجودي الحديث. يؤكد كيركيغارد على الحاجة إلى القرار الفردي (وشطحات الإيمان) عند البحث عن الحقيقة الدينية، مناقضا بذلك البروتستانتية والهيغلية. (م)

مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر. بعض مناصري ودعاة الحداثة، خصوصاً اخوندزاده وتقيزاده، اختاروا سبيل الاستسلام الكلي والتمثل الكامل؛ الذي ندعوه الحداثة العلمانية الراديكالية. في حين اختار بعضهم الآخر، مثل اكاييف وطاليبوف، أجندة استيعابية مع المحافظة على التقاليد الثقافية والفكرية، أي نهضة الفعل الانعكاسي، وبالتالي أرهصوا للحركة المعاصرة التي تشمل موقف سروش. ووجدت كل من المجموعتين نفسها في مواجهة جبهة ثالثة: الإحياء النهضوي الرافض ممثلا بالإسلاميين المؤيدين للمحلية والمناهضين للحداثة والدستور[3]. هذا الجدل الذي احتدم عند خاتمة القرن لم يبهت، أو يصل إلى حل؛ وحتى في الصوت «النشاز» الحالي لوسائل الإعلام الحرة البازغة في طهران، ما زالت تستخدم «عملة» المثل التنويرية كالتقدم والتطور والتنمية والإصلاح الديني، الأمر الذي يؤكد الصلة الوثيقة لهذا الجدل الثلاثي الأطراف في إيران خاتمة القرن. عبد الكريم سروش مفكر مثالي يمثل نهضة الفعل الانعكاسي في هذا الحوار الجدلي. وفهم هذا السياق أمر حاسم الأهمية للمراقبين في الولايات المتحدة وفي بعض البلدان الأوروبية، حيث يشكل المفكر الجماهيري جنسا مهددا بالانقراض[4].

دعونا نتذكر أن سروش بدأ سيرته المهنية العامة كمنظر رفيع المستوى في الجمهورية الإسلامية[5]. ثم عين فيما بعد في المجلس الاستشاري المعني بالثورة الثقافية من قبل آية الله الخميني[6]. لكن في العقد الأخير برز كمفكر محرج للنظام ثم كمفكر مكروه من قبله بسبب انتقاده الحاد لدعائمه اللاهوتية والفلسفية والسياسية. ومنع منذ أن طرد من منصبه من التدريس، كما لقي معارضة في كل مرة حاول فيها التحدث علنا، بينما حرم بين الحين والآخر من النشر والسفر. وتعرض كثيرا للتهديد بالاغتيال، وللمضايقة من قبل عصابات منظمة من المتشددين المعروفين باسم «أنصار حزب الله». لكن تحدي سروش لم يعتبر بطوليا على نحو خاص في إيران. فالغيرية والالتزام الذي لا يلين بالحقيقة ذات الصلة الاجتماعية من الأمور العادية في سيرة سروش باعتباره

مفكرا/مثقفا مثاليا متفوقا. وحين سافر إلى الخارج عدة أشهر عام 1996، بعد سلسلة من الاضطرابات العنيفة التي شهدتها محاضراته العلنية وفي أعقاب المضايقات الرسمية المستمرة، لم يكن ثمة علامات دالة على أن جمهوره يستحسن مغادرته الدائمة.

الثائر المنشق على التقليد

القول إن مفكرا مثل سروش يمكن أن يحدد ضمن نمط نسقي لا يقتضي ضمنا أنه أحدث نتاج لـ«خط التجميع» الثقافي. فهو يمثل الأصالة تبعا للمعايير كلها. لكن فرادته تتصل بمواهبه المذهلة وتعليمه الاستثنائي مثلما تتصل بالمرحلة الفريدة للحضارة الإيرانية والإسلامية التي يمثلها[7].

ولإظهار ذلك، يكفي مقارنة سروش مع بعض الحلقات المبكرة من سلسلة المفكرين الإيرانيين المثاليين. فهو ينتمي إلى نوع «المفكرين الدينيين»[8]. وكاريزما الجيل الأول من المفكرين المثاليين المتفوقين في حقبة ما بعد الانقلاب[9]، كمهدي بازركان ويد الله صحابي، انبثقت من تضلعهم من العلوم الحديثة مع الحفاظ على/ومراجعة إيمانهم في ضوء العلم الحديث. فهم يؤكدون في أقوالهم وأفعالهم أن «من الممكن أن يكونوا متدينين وحداثيين وقوميين في آن معا»[10]. الشعبية الهائلة التي حظي بها علي شريعتي، أشهر مفكر مثالي في إيران قبل سروش، تعود إلى تمكنه من مزج التراث الشيعي المقاوم مع الروح الثورية لليسار الفرنسي في الستينيات. أما أسلوبه الرشيق والحماسي في الكتابة والخطابة فكان غير مسبوق ولم يتمكن أحد من أن يبزه في إيران. كما انسجم أسلوب حياته المتقشف والبطولي تقريبا مع ذلك الذي تبناه المفكرون المثاليون. ومع أن شريعتي، مثل بازركان وصحابي قبله، كان متبحرا في المعرفة الإسلامية، إلا أنه واجه رفضا مستمرا من قبل رجال الدين (خصوصا بعد أن تحدى تسامحهم مع ابتذال التدين الجماهيري) باعتباره غير متفقه في سكولائية اللاهوت، وحين انخرطوا في الصراع ضده في نهاية المطاف، انتقدوه بعنف باعتباره مهرطقا تلقى تعليمه في الغرب.

وخلافاً لما حصل لأسلافه من المفكرين الدينيين المثاليين، لا يمكن لمؤسسة رجال الدين تجاهل سروش، نظرا لأساسه المتين وتبحره في المعارف والعلوم التراثية والحديثة معا. بل على العكس، فهو يستخدم بين الحين والآخر تضلعه من اللغة اللاهوتية للخطاب الديني والجدل النقدي لاكتساب الأتباع والمؤيدين بين علماء الدين في المدن المقدسة، مثل قم ومشهد. وعلاوة على انتمائه الذي لا يمكن المجادلة فيه إلى فئة «المفكرين والمثقفين المتنورين»، فهو يتمتع بالهالة الكاريزمية التي تحيط بالعالم التقليدي الجاد المتبحر في العلوم التراثية. وحتى علماء الدين في المؤسسة الدينية الذين يتبنون صوابية أفكارها الإيديولوجية توقفوا عن تحدي مؤهلاته الثبوتية السكولائية.

الأعمال

يعتبر سروش، مثل شريعتي قبله، غزير الإنتاج. ويمكن اقتفاء أثر تطور أفكاره خلال السنوات القليلة الماضية من خلال سلسلة متوالية من المقالات التي ينشرها بانتظام في مجلة «كيان» الأدبية والنقدية، التي تصدر في إيران شهريا. وهو يبقى قريبا من نبض التطورات الاجتماعية عبر المبارزات الجدالية، والمحاضرات أمام طلاب الجامعات في المناسبات الدينية والوطنية، بل حتى من خلال إلقاء خطب نعي وتأبين في مراسم الدفن والجنازات. أما تيارات مراجعة وتنقيح الإسلام فتدفق منه في مجالات ثلاثة: ابستمولوجيا وسوسيولوجيا المعرفة، الانثروبولوجيا الفلسفية والنظرية السياسية، المبادئ الأخلاقية والنقد الاجتماعي.

أضخم أعمال سروش سفر شامل بعنوان «القبض والبسط التأويليين لنظرية الشريعة»*، الذي يعيد تقييم الشريعة الإسلامية في ضوء الرؤى المجمعة من حقول الفقه، وتاريخ الأفكار، وعلم التأويل، وعلم المعرفة (الابستمولوجيا)،

* ترجم إلى العربية (عن الفارسية) تحت عنوان «القبض والبسط في الشريعة»، ترجمة دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت، 2002م)

وفلسفة العلوم، وسوسيولوجيا المعرفة. في هذا الكتاب وغيره، يطرح سروش أسئلة مثل: «ما الذي يمكن لنا، نحن البشر الفانون، أن نأمل بمعرفته حول ما يريده الله، وإلى أي مدى يجب أن نأخذ الأحكام المستنبطة من قبل الفقهاء الإسلاميين بشكل حرفي واعتبارها أوامر إلهية مباشرة؟». رجال الدين الذين طرحوا تساؤلات مشابهة، لا يعترضون على هذه المناقشات بحد ذاتها. لكنهم يعبرون عن غضبهم الشديد على تهور سروش في تعريض العوام لمثل هذه الموضوعات الحساسة. لكن هذه القضية ذاتها تشكل جوهر النزاع بين سروش والمؤسسة الدينية اللاهوتية. وينتقد سروش ممارسة حماية الدوغما (العقيدة) التي صاغها وطورها البشر عبر تحريم «الشبهات»[1].

تبدأ الانثروبولوجيا الفلسفية عند سروش مع مسألة الطبيعة البشرية. وفي نظرته المتشائمة نوعا ما للطبيعة البشرية، يبدو وكأنه استمد إلهامه من التراث الفكري الحديث الذي يبتدئ مع هوبز، ويجد تعبيره في أفكار صيّاغ الدستور الأمريكي. لكن معالجته لهذا التراث مثير ومنعش فعلا. ففي مقالته «دعونا نتعلم من التاريخ»، يتخذ طريقا مباشرا وتجريبيا: ليس ثمة غموض أو تجريد حول الطبيعة البشرية (وذلك بدلا من الانخراط في تخمينات فلسفية حولها أو تجاهل المسألة باعتبارها تجريدا لا أمل منه). فهي تتكشف أمامنا في التاريخ:

> يجب أن نحذر من مغبة الاعتقاد الخاطئ بأن التاريخ البشري يمكن أن يكون أكثر أو أقل فضيلة مما هو عليه.. وتعريفاتنا (للبشرية) بحاجة إلى إعادة نظر جدية وتفحص رصين تبعا لحجم الطمع والوحشية والشر والجحود الذي أظهره البشر ـ الذين ارتكبوا هذه السيئات والموبقات كلها طوعا ووفقا لطبيعتهم، لا نتيجة إجبار أو إكراه أو انحراف أو ضلال.

هنا، يعطي سروش الرؤية الليبرالية الكئيبة للطبيعة البشرية أسا تجريبيا جمعيا. ومن خلال موالفته بين الواقعية الأساسية للفلاسفة الليبراليين والحجج والبراهين الروحية واللاهوتية والصوفية، يخفف حدة هذه النظرة التشاؤمية، إضافة إلى الاستعانة بآيات من القرآن وأبيات من شعر حافظ:

عند فجر الخليفة، أصابت الملائكة في تنبؤ حقيقة أن المجتمع البشري لا يمكن أن يخلو من الفساد وسفك الدماء. ولم ينتقد الباري ملائكته في هذا الحكم، بل اكتفى بإعلامهم بأن معرفتهم ناقصة(12). ويعيد حافظ ذكر توكيد الملائكة لكن بأسلوب رقيق ورشيق إلى أبعد حد:

كيف لا نضل في خضم غلال الاعتقاد

حين أضلت آدم بذرة واحدة!

لا منجاة من الكفر في ظلة الحب

فإذا غاب «أبو لهب»، فمن يلتهم لهبُ السعير؟

وإذا أصابت آدم المختار صاعقة الغطرسة

فكيف يجدر بنا أن نعلن براءتنا؟*

يعتقد سروش أن مثالية جان جاك روسو (التي يشاركه فيها الفوضويون، والماركسيون الراديكاليون، والأصوليون الإسلاميون) المؤسسة على افتراض أن الخير متأصل في البشر، يكمن فيها تبخيس قوة وجلد الشر الاجتماعي، وتؤدي إلى تعزيز الأمل الخادع باستئصاله. هذا الخطأ في الحساب يمكن أن يؤدي بدوره إلى مشاريع كارثية للتنظيم الاجتماعي من النوع الذي تولت القيام به الأنظمة الاشتراكية.

تبقى فلسفة سروش السياسية قريبة إلى جوهر التراث الليبرالي، ومناصرة دائما وأبدا للقيم الأساسية للعقل والتحرر والحرية والديمقراطية. أما التحدي الرئيس فليس ترسيخ قيمتها بل الترويج لها باعتبارها «قيما أولية»، فضائل مستقلة، لا خادمة للقواعد السياسية والعقائد الدينية. في مقالته «العقل والحرية»، يجهد سروش لإظهار أن الحرية هي حق وحقيقة في حد ذاتها، بغض النظر عن أدائها كأداة للوصول إلى الحق والحقيقة.

---

* ملاحظة: تُرجمت أشعار حافظ وسعدي والرومي الواردة في الكتاب (إلى العربية) بأسلوب نثري (=يفتقد الطلاوة والحلاوة: prosaic)، وتسطيحي، وحتى تقريبي، لأن الهدف نقل المعنى وتعلقه بالسياق وحسب. أما القراء المهتمون بالذائقة الشعرية فبإمكانهم الرجوع إلى النصوص الأصلية (الفارسية!) للشعراء الثلاثة العظام. (م)

أولئك الذين يتجنبون الحرية لأنها عدو الحق والحقيقة ومصنع محتمل لإنتاج الأفكار الخاطئة، لا يدركون أن الحرية «حق» في حد ذاتها[13]. العالم سوق لتبادل الأفكار. نحن نأخذ ونعطي، ونثق بأن هيمنة الحقائق الأكثر نبلا تستحق التضحية بالحقيقة الثانوية العارضة: «طالما يبقى برميل الراح فلتتحطم الأقداح».

يعتبر سروش أيضا واحدا من أجرأ النقاد الاجتماعيين في إيران ما بعد الثورة. فهو لم يوارب في التشكيك بدور رجال الدين في التراث الإسلامي، حيث يفترض أن لا يؤدوا مهمات مقدسة ولا يتوسطوا في العلاقة بين الإنسان وربه. كما انتقد هيمنة المؤسسة الدينية عموما، إضافة إلى تهديدها لاستقلالية المؤسسات الأكاديمية في إيران. ويقدم الأدلة على بعض هذه النقاط في مقالته «ما الذي تنتظره الجامعة من الحوزة». وفي مقالة أخرى، «الثقافات الثلاث»، يدين سروش عمليات إعادة البناء الطوباوية لـ «الهوية الحقيقية» لإيران على حساب مكوناتها الإسلامية أو الفارسية أو الغربية. وفي مقالة أخرى بعنوان يالحياة والفضيلة: العلاقة بين التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والأخلاق»، يجري سروش دراسة (بالأسلوب الفيبري) على الرابطة الجامعة بين التطور الاقتصادي والروح الدينية التقليدية.

يرى سروش إيران المعاصرة مجتمعا أصيب بخيبة أمل هائلة. فقبل عشرين سنة صادقت الجماهير الإيرانية المسحورة على دستور أول جمهورية إسلامية آملة بتحقيق الكمال الدنيوي في الحكم. لكن هذه الآمال تحولت الآن إلى يأس. وانبعاث التشكيلة المتنوعة من أفكار النهضة والإحياء والتجديد والحداثة التي ظهرت عند نهاية القرن، يمكن أن يعزى إلى هذه الظروف. وقد تفاقمت بالخاتمة المحبطة للحرب العراقية ـ الإيرانية، التي اعتبرها الزعماء آنذاك مسألة حياة أو موت. وسروش هو الوجه الفكري الممثل لانبعاث نهضة الفعل الانعكاسي في إيران. ويمكن رؤية تجسدها الاجتماعي والسياسي في الانتصار

الكاسح الذي حققه الرئيس خاتمي عام 1997 (وهي الانتخابات التي تشيد بها الصحف الليبرالية باعتبارها «ملحمة 23 مايو»)، وفي الابتعاد الجماعي للجيل الجديد من الإيرانيين عن الخطابة البلاغية الثورية.

السياق العالمي

لوثر إيران؟

أطلقت الصحفية الأمريكية روبن رايت[14]. وكثير بعدها على عبد الكريم سروش اسم "لوثر الإسلام". وبغض النظر عن ملائمة مثل هذه التشبيهات، فهي لافتة لا بسبب دقتها التاريخية بل بسبب ما تضمنته من قوة المخيلة التاريخية والفهم عبر الثقافي، اللذين غابا إلى حد مؤسف عن وسائل الإعلام الغربية وما تبديه من اهتمام استشراقي بالعالم الإسلامي ومتعة متشفية بمشكلاته ومعاناته. النقطة المهمة هي: يجب عدم اعتبار الحكم الثيوقراطي والحركات التحديثية التي استهدفت الإحياء الديني والإصلاح والعلمنة، ظاهرة جديدة من قبل ورثة المسيحية الغربية. فبرغم كل شيء، عاش الغرب المسيحي في ظل البابويات الإمبراطورية منذ جورج الخامس وحتى انوسنت الثالث (في القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، وتذوق طعم السياسة الدينية لكروميل وكالفن (القرن السادس عشر). وبالتالي، يجب أن تبدو الاضطرابات والثورات في السياسة الإسلامية (في إيران وغيرها) مشاهد أقل غرابة وأكثر ألفة لأنها مأخوذة من التاريخ الحديث للحضارة الغربية. ومثلما أظهر الغرب المسيحي، إذا أدى تأسيس «مدينة الله» ثم التحرر من وهمها إلى «المدينة العلمانية»، فإن الحضارة الإسلامية تكون على وشك تحقيق اختراق حاسم ومألوف.

لكن فيما يتعلق بالسياسة، لا يبدو سروش مشابها للإصلاحيين الذين ظهروا في أوروبا القرن السادس عشر، حتى وإن أتخمت كتاباته بالاستعارات الواضحة من اللاهوت والفلسفة الأوروبية، من شلايرماخر وكيركيغارد إلى لوك وبوبر.

هنا، يجب أن نخالف المستشرقين الجدد الذين رفضوا ليبرالية الإسلام بدعوى أنها ظاهرة إضافية غريبة ولا يمكن تحقيقها. وحجتهم تقوم على أن استعارة الليبراليين المسلمين من الغرب دليل يثبت أنهم أقل أصالة من الأصوليين المناهضين للغرب. لكن يجب أن نتذكر أن معارضة الأصولية لُمثل ليبرالية كالديمقراطية لصالح "جمهورية الفضيلة" الإسلامية، تتبع أيضاً تراثاً غربياً طويلا مناهضا للديمقراطية، عبر عن نفسه على مر القرون، بدءا بجدل تراسيماكوس مع سقراط وانتهاء برفض ماركس «للديمقراطية البرجوازية». والموقف المعادي للديمقراطية الذي اتخذه دعاة الإحياء الإسلامي في ستينيات القرن العشرين كان أقل تأثرا باللاهوت والفقه الإسلاميين منه بالخطاب الفرنسي اليساري المضاد والمنتقد لإخفاقات الديمقراطيات البرجوازية الرخوة. أما المثال اليميني المتطرف لرجال الدين حول المجتمع الإسلامي الحقيقي المتسم بالفضيلة، فقد تأثر تأثرا بالغا بالتفسيرات الاستبدادية للفكر الأفلاطوني والأرسطي، والنخب التي استلمت زمام السلطة في إيران اعتبرت نفسها أقرب إلى «المستبد المتنور» منها إلى مفهوم «الإمام الغائب» المتأصل في الفكر الشيعي. والذين سارعوا إلى الإشارة إلى أن الليبرالية الإسلامية، في خضم حروبها الأهلية النظرية الداخلية، استعارت من التيار الغالب للنظريات الليبرالية الغربية، ينسون أن الأصولية الإسلامية قد استعارت أيضا من التيارات الأوروبية المضادة: تيارات الشعبوية، والفاشية، والفوضوية، واليعقوبية (اليعاقبة)، والماركسية[15].

العلمنة العالمية وأعمال سروش

دعونا نعود الآن إلى مقارنة مشروع سروش بالمساعي والجهود الاجتماعية ـ العلمية لتحديد وتعريف طبيعة ودور الدين في العالم ما بعد التقليدي. ولأغراض هذه المناقشة ولكي نفهم بشكل أفضل الصلة العالمية الشاملة بموقف سروش، من المفيد التمييز بين ثلاثة مفاهيم متداخلة: التحديث والغربنة والإصلاح.

نحن نفهم التحديث (أو «العقلنة»)[16] بأنه عملية تقدمية من التعقيد والتمييز بين مؤسسات ومجالات الحياة الخاضعة لتأثير التقدم الاقتصادي والتقاني المرتبط بظهور الرأسمالية. أما العلمنة فهي أحد تجليات التحديث وتشمل تمييز الدين عن المؤسسات الاقتصادية والسياسية، أي فصل الكنيسة عن الدولة. ويمكن للعلمنة أيضا أن تقتضي فصل الدين عن الثقافة والضمير. كما يمكن التعبير عن مدلولي العلمنة كليهما من خلال تقسيمها إلى موضوعية وذاتية (تدنيس).

أما الإصلاح (أو الإحياء) فيشير إلى محاولات باسم الدين لتوقع التغييرات المرتبطة بالعلمنة (الموضوعية والذاتية)، أو تعديلها أو الاستجابة لها. وبالتالي، ووفقا لتعريفنا السوسيولوجي، لا يعتبر كل تجديد ديني مؤهلا ليكون إصلاحا أو إحياء.

العلمنة من الداخل. انطلق التحديث والعلمنة والإصلاح كمبادئ محلية مرتبط بالمسيحية الغربية. ولم يتوقع المفكرون الاجتماعيون أن ينجو الدين بجلده من قوى التحديث والعلمنة المحتومة. أما مؤسسو علم اجتماع الدين، ماكس فيبر واميل دوركهايم (في المرحلة المبكرة) وجورج سيمل، فقد توقعوا أن تنجح العلمنة لا في فصل الدين عن الدولة فقط (أي العلمنة الموضوعية) بل أيضا في استئصال شأفته من الثقافة والضمير معا (العلمنة الذاتية أو التدنيس). فالعالم - في رؤيتهم - سيصبح على نحو متزايد وبشكل يتعذر تجنبه أكثر عقلانية، وتفلسفا فكريا، وأقل غموضا وانسحارا بالأوهام. لكنهم فشلوا في توقع ما يتمتع به الدين من مرونة وقدرة على ترشيد وإعادة تجديد نفسه. هنالك بيان ظهر في مجلة «نيوزويك» في 16/3/1998 يلخص الإجماع الحاصل بين الباحثين والمفسرين المعاصرين لعلم اجتماع الدين الكلاسيكي. ويقدم الكاتب الحجة حين يتناول الأشكال الجديدة من التدين على أن «الطبيعة البشرية تخاف من الخواء الروحي». كما اعترف علماء الاجتماع المعاصرون باستمرارية وجود الدين، وحاولوا تفسير معنى ووظيفة ومدى التدين الجديد.

التقارب النظري بين العلماء الثلاثة البارزين في مجال علم اجتماع الدين ـ دانييل بل، بيتر بيرغر، روبرت بيلا ـ فيما يتعلق بطبيعة ومستقبل الدين في العالم ما بعد التقليدي (وفي هذا إشارة دلالية على الاتفاق الأوسع بين علماء الاجتماع)[17]، يوفر منظورا اجتماعياً ـ علمياً يمكن من خلاله فهم آراء عبد الكريم سروش بشكل أفضل. لأن هذه النظريات لا تصدق على المجتمعات الغربية فقط، بل على المجتمعات كافة التي تواجه التحديث والعلمنة. أما الإجماع السوسيولوجي العام فيما يتصل بحدود وتخوم التدين الجديد فيمكن تلخيصه في ثلاث مقولات:

أولاً، التقسيم المتزايد للدين في العالم الحديث بسبب العلمنة هو نتيجة حتمية. بكلمات أخرى، يبدو واضحا أن الدين خسر احتكاره للإدراك العام، والأخلاق، والضمير. ونجح التحديث والعلمانية في جعل استبعاد أو استيعاب الدين لأساليب الحياة والاعتقاد المتنافسة أمرا مستحيلا تقريبا. ومن هنا حتمية وتزامن ظهور التسامح والتعددية خارج المجال الديني، والمسكونية (تأييد وحدة الكنائس) والتطوعية داخله. وأصبح الدين مسألة تتعلق بما هو مفضل في "سوق الإيمان» المعاصر.

ثانياً، للعلمنة جوانب اجتماعية ـ سياسية وملامح ثقافية ـ نفسية. فالمعنى الأصلي لتعبير «العلمنة»، أي «إزالة سيطرة السلطات الكهنوتية عن مجالات الحياة»، يشير بدلالته إلى الفصل المؤسسي بين الكنيسة والدولة. وبذلك تنقل الوظائف الاجتماعية والسياسية للكنيسة إلى مؤسسات أخرى أدنى مرتبة. وتعرف هذه المرحلة من العملية بالعلمنة الموضوعية. أما العلمنة الذاتية أو «التدنيس الدنيوي»[18]، فتشمل اختراقا للممارسات الثقافية والمدركات الشخصية من قبل الدنيوي المدنس. وفي حين وجد رواد علم اجتماع الدين هذه الأخيرة، إضافة إلى إفراغ الدين الشامل من مكوناته، نتيجة حتمية للعلمنة، فإن علماءه المعاصرين لا يؤيدون مثل هذه النظرية القوية للعلمنة[19]. لا يجادل سوى

قلة (على الصعيد النظري أو السوسيولوجي) في حقيقة وضرورة العلمنة الموضوعية بمعنى فصل الكنيسة عن الدولة. وبلغ بعض المفكرين حد الزعم بأن العلمنة جزء لا يتجزأ من الرسالة التاريخية للدين[20]. أما نقطة الخلاف فتنحصر في مدى وعمق العلمنة الذاتية أو التدنيس. ومن الواضح مثلا أن درجة التدنيس الدنيوي تتفاوت تبعا للأماكن والطبقات والجندر (النوع الاجتماعي) والثقافات[21]. إذن، هنالك لا تناظر بين علمنة البنى وعلمنة الضمير. وبالرغم من أن العلمنة الذاتية (أو التدنيس الدنيوي) قد نجحت في الغرب أكثر من أي جزء آخر من العالم، إلا أن تقدمها في الماضي القريب كبح، بل عكس، حتى في الغرب نفسه[22].

ثالثاً، التعريفات الجديدة للدين تأخذ على محمل الجد رغبة البشر في النظام، والهدف، والعدالة، والخلاص. وهذه قضايا أهملها مؤسسو علم اجتماع الدين. فدانييل بل يعزو النجاح المستمر للحماسة التبشيرية بالإنجيل في الولايات المتحدة (والحركات المشابهة في أماكن أخرى) إلى «حاجة وجودية» شمولية. فالدين مؤسس لا على الحاجة إلى التحكم الاجتماعي والدمج الاجتماعي (وفقا لماركس ودوركهايم)، ولا على المتطلبات الغريزية للطبيعة البشرية (حسب شلايرماخر واوتو)، بل هو متجذر في «وعي البشر بمحدوديتهم والقيود العنيدة المحددة لقوتهم، والجهد اللاحق للعثور على إجابة متسقة لتوافقهم مع الشرط الإنساني». ويدرك علم الاجتماع المعاصر الدين بوصفه مجموعة من الإجابات المتسقة عن الأسئلة الوجودية الجوهرية التي تواجه كل جماعة بشرية. وبالتالي، لم تعد الوظيفة الاجتماعية للدين المفسر الوحيد له[23].

هل هنالك مستقبل للدين؟ يتفق علماء الاجتماع المعاصرون على أن الدين، باعتباره المنظم الوحيد للمجتمع البشري والمحكم الأوحد للضمير الإنساني قد اختفى إلى الأبد. لقد تصدعت «القبة المقدسة» الصلدة. واستبدلت بالدين توليفات مرقعة من الأديان الإيمانية المحلية. ويبدو أن المقدس الديني قد انفصل

بشكل لا يمكن الرجوع عنه عن العلماني الدنيوي. لكن زوال الغيب عن المجال العام قابله انبثاقه في مسعى الفرد والجماعة نحو السامي والمتعالي والغيبي. والدين بهذا المعنى ليس حيا وموجودا فقط؛ بل يمر بحقبة ازدهار أيضا.

تتواءم الآراء السابقة أو العلاقة بين الحداثة والدين، برغم منشئها الغربي، مع تلك التي يتبناها عبد الكريم سروش. لكن هناك فارقا مهما ومفيدا: بالنسبة لعلماء سوسيولوجيا الدين المعاصرين تعتبر النتائج المستخلصة الآنفة «وصفية» لما هو كائن. فالعلمنة راسخة وجاهزة للعمل، لكن التدنيس لا يتبعها. لقد بقي الدين موجودا بصيغ جديدة، ويسعى علم الاجتماع لتفسير هذه الظاهرة. لكن عمل سروش يعرض منهجا لما يجب أن يكون. وهو يتصور إمكان/والرغبة في علمنة المجتمع الإسلامي بدون التدنيس المترافق لثقافته[24]. وليس من الصعب تصور أن يتعرض مثل هذا المذهب في البيئة الفكرية الإيرانية للهجوم لا من قبل الحداثيين العلمانيين الراديكاليين وحسب، بل من المجددين الرافضيين أيضا. إذا لا يتخيل أي من الفريقين إمكانية الفصل بين العلمنة (الموضوعية) والتدنيس الدنيوي (الذاتي)، مثلما سوف نحاجج في الجزء الأخير من هذه المقالة.

العلمنة من الخارج. في كل مكان يكون فيه التحديث والعلمنة من العناصر الأجنبية (أو يعتبران كذلك)، يمكن أن نتوقع ثلاث ردات فعل مميزة. أولا، ستظهر حملات شعواء «لمغالبة الحديث» باسم الحفاظ على الهوية التراثية والحقيقة التقليدية[25]. وبالتالي يتعرض التحديث والعلمنة للذم والطعن، بل للأبلسة، باعتبارهما تدخلات غير طبيعية، وتآمرية، وغريبة عن المعتقدات المحلية. وتنزع الحركات المناهضة للحداثة إلى الدعوة والمناداة بمجتمع وثقافة مرجعيين باسم الحفاظ على التراث الخالد والمقدس. لقد عرّفنا هذه الحركات بوصفها تنويعات من الإحياء النهضوي الرافض (لعدم وجود تعبير أفضل). وكثيرا ما تحولت إلى حركات رومانسية، محلية وصفائية ومقاتلة، مع مسحة دينية أو تقليدية/تراثية. ردة الفعل الثانية على التحديث والعلمنة يمكن وصفها بنهضة الفعل الانعكاسي

التي لا تستهدف مغالبة الحديث بقدر ما تريد استيعابه. وتعترف هذه النهضة بقوة واكتساح التحديث والعلمنة وتظهر استعداداً لاعتبارهما مصيراً مرغوبا وقدراً محتوماً. ولذلك فهي تحاول فصل الملامح والجوانب الشمولية والمحتومة والمفيدة للتحديث والعلمنة عن خواصهما «المفسدة»، والاستعمارية، والمحددة ثقافيا. ردة الفعل الثالثة تمثلها الحداثة العلمانية الراديكالية التي تفضل الاستسلام الكلي للثقافة والقيم المحلية أمام التحديث.

وبالتأكيد، تعرض رواد نهضة الفعل الانعكاسي للهجوم من قبل الأوصياء على الإحياء النهضوي الرافض ودعاة الحداثة العلمانية الراديكالية معا. ولم يعتقد أي من المجموعتين في إمكانية العلمنة بدون التدنيس. واعتبرت المجموعتان كلتاهما التدنيس أمرا يتعذر اجتنابه ما إن تبدأ العلمنة. بينما اعترض الرافضون على مشروع العلمنة بدون التدنيس خوفا من موت الدين. ووافق الحداثيون العلمانيون على وجوب فصل الاثنين لأسباب خاصة بهم.

ينتمي سروش إلى نمط جديد ومتطور نسبيا من نهضة الفعل الانعكاسي ضمن الإسلام الذي تمتد أصوله إلى أعمال محمد إقبال (اللاهوري). ولا تعتبر آراؤه ـ المدركة لقوى التحديث والعلمنة، والمطلعة على التاريخ واللاهوت الغربيين، والمتأثرة بالحركات الثورية والإصلاحية في العالم الإسلامي ـ توضيحية وتعليمية من وجهة نظر أكاديمية فقط، بل قادرة أيضا على تثوير اللاهوت (الكلام) الإسلامي والتدين الجماعي. وليس سرا أنه لا الحداثة العلمانية للنخب العسكرية (ونموذجها الصارخ الطغمة الحاكمة في الجزائر التي "قادت" الحرب الأهلية المأساوية)، ولا الشعبوية الرافضة للزعماء التقليديين (مجسدة في بعض عناصر التجربتين الإيرانية والسودانية)، قد تمكنت من تقديم مسار مرغوب ومطلوب وقابل للاستمرار وممكن التطبيق لمستقبل العالم الإسلامي. ونحن نعتقد أن توليفة سروش الجريئة تشير إلى سبيل بديل يزداد شعبية باطراد.

ندين بالشكر إلى عبد الكريم سروش على ما أبداه من رغبة كريمة في مناقشة معنى وسياق أعماله، والملاحظات المهمة التي أبداها على الترجمة في صيف عامي 1996 و1997 في إيران وخلال زيارته إلى الولايات المتحدة في شتاء عام 1997. كما نشكر أيضا أحمد شيخ زاده، وعلي علي عبادي، وتشارلز كورزمان الذين قدموا الكثير من التشجيع في خضم جهدنا المبذول لترجمة وإعداد النص وتذيله بالهوامش. وندين بالفضل أيضا إلى بيل كوفمان الذي قرأ المخطوط بكل عناية وقدم لنا العديد من الاقتراحات الصائبة والثاقبة.

محمود صدري — دينتون، تكساس،

أحمد صدري — ليك فوريست، الينوي،

حزيران/يونيو 1998.

1

سيرة ذاتية فكرية

مقابلة شخصية

صدري: أود أن أطلب منك تقديم سرد وصفي لتطورك الفكري. فأنا مهتم بالتأكيد بمعرفة ما إذا كنت تميز أي نقاط تحول مفصلية، أو فترات واضحة في ارتقاء فكرك.

سروش: بسم الله الرحمن الرحيم. شكرا لمنحي هذه الفرصة. دعني أولا أقدم وصفا موجزا لحياتي. ثم يمكننا الحديث عن أي شيء تشعر أنه بحاجة إلى مزيد من التوضيح.

ولدت عام 1945، سنوات طفولتي لم تشهد أحداثاً مهمة تقريباً. والجانب الوحيد الذي يستحق الذكر في المرحلة المبكرة من حياتي هو اهتمامي بالشعر. أذكر زميلا في الصف تميز بخطه البديع كان يكتب عدة نسخ من قصائدي ويوزعها على الطلاب خلال فترات الاستراحة بين الدروس. وعرض علي أحد الأصدقاء مؤخرا نسخة قديمة من إحدى هذه القصائد. وسرني اكتشاف طلل من أطلال سنوات ما قبل سن المراهقة.

صدري: هل تتذكر أيا منها؟

سروش: أتذكر بالكاد بيتا ليس سيئا، حتى وفقا لذائقتي الشعرية الراهنة، ولابد أنه يعود إلى آخر سنة في المدرسة الابتدائية فهو ليس من بواكير قصائدي:

البرعم اختار مكانه على قمة ساق مليئة بالأشواك

لأنه مكان عابق بالخطر، فهو يزدري الأمان.

الشاعر الأول الذي تعرفت عليه كان سعدي. فقد كان والدي معجبا بديوانه الوعظي «البستان». واعتاد قراءته جهرا بعد صلاة الفجر. وأتذكر صوته كل صباح وأنا أتناول الفطور. كان لدينا في المنزل نسخة قديمة من الأعمال الكاملة لسعدي. كانت مليئة بالأخطاء المطبعية. وما زلت أحفظ معظم نثره وشعره عن ظهر قلب. وحين أنظر إلى الماضي، أدرك أن أسلوبي في الكتابة قد تأثر به. وهذا يعزى بالتأكيد إلى إطلاعي على أعماله في الطفولة.

انتسبت إلى «مدرسة علوي الثانوية»، هي مؤسسة خاصة مكرسة لنشر الأفكار الدينية. كان مديرها، رضا روزبه، يحمل دبلوما في الفيزياء. إضافة إلى أنه درس الفلسفة الشرقية وعرف الفقه والأصول. لذلك كان ضليعا في الدراسات الكلامية التقليدية وفي العلم الحديث معا. ومن أهم السمات البارزة في السيد رضا إخلاصه العنيد لمصالحة الدين والعلم. في السادسة عشرة، حضرت دروسه التي كان يلقيها خارج أوقات الدوام في تفسير القرآن، حيث بذل جهدا دؤوبا لاستخلاص مبادئ علمية من النصوص الدينية. وجدت صعوبة جمة في إقناع نفسي بمعقولية هذه الحجج والبراهين. وكثيرا ما اعترضت حين وجدت تفسيراته ملفقة ومقحمة. وكان يصغي إلى حججي صابرا ويرد عليها. لكن إجاباته نادراً ما أقنعتني. ولاشك أن هذه المجادلات التي جرت بين الحين والآخر ركزت انتباهي على العلاقة بين الدين والعلم منذ مرحلة مبكرة. أما الحدث الآخر الوحيد الذي يستحق الذكر في تلك السنوات فكان رحلة لا تنسى إلى بلدة غونباد الصحراوية. حيث قابلت هناك «القطب» أو معلم طريقة «خاكسكاري» الصوفية المعروفة أيضا باسم غونبادي. وعند عودتي كتبت قصة رحلات خيالية بعنوان «رحلة إلى المركز»، نشرت في صحيفة المدرسة. ولم يعد لدي نسخة عنها.

بعد دخولي جامعة طهران[1]، تقدمت بطلب إلى فيلسوف إسلامي مشهور هو مرتضى مطهري ليكون مشرفا على دراساتي. لم يكن لديه الوقت الكافي لذلك، لكنه قدمني إلى أحد طلابه، وهو رجل دين وإمام لأحد مساجد طهران، درست

معه الفلسفة الإسلامية عدة سنوات. هذه الدراسة التعليمية الخاصة كانت مفيدة جدا كما ثبت. فخلال هذه الدروس أصبحت مهتما بالعلاقة بين الفلسفة والدين. وأذكر بكل وضوح أن معلمي كان يعرض في البداية سلسلة من الحجج والبراهين الفلسفية بأسلوب منطقي ومقنع تماما ثم ينتقل إلى إظهار أن المبادئ والتقاليد التراثية الدينية تشمل هذه المقدمات والفرضيات العقلية. وأقنعني هذا المنهج في البرهنة والمحاجة، وأنا في سن العشرين الخطر، بأن الإسلام دين منطقي وصائب وسديد وحصين فلسفياً، وهو اعتقاد احتفظت به عدة سنين وسعيت إلى تعزيزه من خلال مزيد من دراسة الفلسفة الشرقية. أما ما حدث لتثوير رأيي فله قصة أخرى. إذ كتبت أول مقالة جادة (غير منشورة) بعنوان "فلسفة الشر" في تلك الفترة. وأطلعني معلمي المشرف على نص لاستقصاء طبيعة الشر ومعنى المعاناة. كتبت دراسة بحثية مفصلة حول الموضوع، وأرسلها أستاذي إلى محقق مع بعض التصحيحات، ومازلت أحتفظ بمسودة تلك المقالة. لابد أنني كتبتها عام 1967 تقريباً.

هنالك تطورات أخرى حدثت خلال سنوات دراستي الجامعية. فقد أصبحت مطلعا بالتدريج على العلم، وبدأت أخذه باطراد على محمل الجد. كما تزامنت هذه السنوات مع أحداث عام 1964 وعاقبتها. فقد جعل ظهور الصراعات والاضطرابات السياسية في إيران من السياسة أمرا لا يمكن تجنبه بالنسبة لطلاب الجامعات. وبالتدريج، توضحت الطبيعة الاستبدادية للنظام الإمبراطوري (الشاهنشاي)، وبدأت جماعات المقاتلين التي تستخدم أسلوب حرب العصابات تكتسب الشهرة والشعبية. وحظيت من بينها جماعة «مجاهدي خلق» (مجاهدي الشعب) بجاذبية خاصة بالنسبة للمتدينين بسبب المسحة الدينية التي لونت خطابها. حدث ذلك عندما كانت مسألة العلاقة بين السياسة والدين تأسر انتباهي، خصوصاً حين تناقض المبدأ الذي تعلمته في المدرسة الثانوية: تجنب السياسية، العلم المعقد، كما يقال، الذي لا يمكن التضلع منه إلا بعد سنين من

الدراسة والتعلم والتمهن على أيدي أساتذة ومعلمين مثل ونستون تشرشل؛ تلك كانت الكلمات التي قيلت لي بالضبط! لكن أحداث ذلك العقد الدموي المليء بالنزاعات والصراعات علمتني العكس وأيقظت مشاعري السياسية.

إطلاعي على تعاليم ومبادئ منظمة «مجاهدي خلق» دفعني لدراسة الماركسية والفكر اليساري أيضا. فقد ظهرت الماركسية لأول مرة في إيران قبل ثمانين سنة تقريبا ولقيت الدعم والتشجيع بعد غزو الحلفاء لإيران عام 1941، مما أعطى الاتحاد السوفييتي موطئ قدم في إيران. أما تأثير الماركسية فاستمر طيلة حكم الشاه. وخلال معظم هذه الحقبة كانت الهوية والمشروع الفكريان مرادفين نوعا ما للماركسية. وبالرغم من أن الحزب الشيوعي (الموالي للاتحاد السوفييتي) في إيران، حزب «توده»، كان محظورا على الصعيد الرسمي، إلا أن الفكر الماركسي كان منتشرا وسائدا، وكانت لعدد من الشعراء الإيرانيين البارزين ميول ماركسية معروفة. ونتيجة لذلك كله، تمتعت الماركسية بجاذبية هائلة باعتبارها الإيديولوجية السياسية الحديثة الغالبة. علاوة على ذلك، أدى تحريض رجال الدين ضد الماركسية إلى نتيجة عكسية تمثلت في زيادة وتنامي جاذبيتها.

قبل المتابعة، دعني أروي تجربتين عابرتين خلال سنوات الدراسة الجامعية هذه. أولا، بدءا من السنة الأخيرة في المدرسة الثانوية، انتسبت إلى منظمة دينية حاولت تجنيد أعضائها من المدارس الثانوية الدينية عموما، ومن «مدرسة علوي الثانوية» على وجه الخصوص. أما هدفها فكان مواجهة التحدي اللاهوتي (الكلامي) للمذهب البهائي. ومن أجل الحفاظ على الطبيعة العلمية للجدل، وضعت منهاجا للدراسات، كان أحيانا متعمقا ومركزا. وتعاملت هذه الدراسات مع الأصول والنصوص التاريخية للمذهب الشيعي والبهائية. أما تشديدها على التشيع عموما وعلى بعض جوانبه الغامضة وملامحه السرية نسبيا (التي لا يفهمها سوى الخاصة من العلماء) على وجه الخصوص فقد أثار فضولي واهتمامي. ويمكن أن أعزو لهذه المشاركة والاهتمام جذور اهتمامي بقضايا

الطائفية، والتفسيرات الهرطوقية للتراث الديني، والمسألة المتعلقة بما إذا كانت طائفة معينة تجعل المرء أكثر قربا من حقيقة الدين والإيمان. لكن مشاركتي في هذه المنظمة كانت وجيزة لأنني لم أجد أهدافها علمية بشكل كامل، ولم أستمتع ببعض المواجهات التي تتطلبها.

الحدث الثاني كان تعرضي لأفكار الجماعات التي عرفت نفسها بأنها «مسلمة قرآنية» ونشطت في مختلف أحياء طهران. قدمت هذه الجماعات الحجة على أنها تتجاوز الانقسامات الذهبية بين الشيعة والسنة، وتبنت تفسيرا حرفيا للقرآن. اعتدت حضور جلساتها لدراسة القرآن، ونتيجة لذلك اطلعت على حججها وأدلتها، وموقفها، وتكتيكاتها، ونصوصها. صحيح أن التجربتين عابرتان نسبيا إلا أنهما تركتا أثرا باقيا في مشاعري الدينية والفكرية.

تابعت طيلة هذه السنين دراستي وصحبتي للأدب والشعر والفلسفة والتصوف الفارسي، خصوصاً أعمال جلال الدين الرومي. ففي هذه السنوات تعرفت على ثلاثة مفكرين إيرانيين معاصرين أيضاً. أولهم مطهري (الذي ذكرته آنفاً). والعمل الأول الذي قرأته له كان شرحه وتعليقه على كتاب الطبطبائي «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية»[2]. ترك الكتاب انطباعا قويا وتأثيرا عميقا في نفسي. بل أستطيع القول إن قراءته غرست نوعا من التعالي الفلسفي في كياني. واعتبرته دليلا دامغا لا يمكن دحضه يثبت تفوق الفلسفة الإسلامية. وتملكني الاعتقاد بأن «العالم كله تحت أجنحتنا»[3]، ويمكننا أن ندرأ أي نقد وحجة فلسفية.

صدري: أشاركك هذه التجربة. أنا أيضا أذكر الحيوية العظيمة التي حفزها هذا العمل في عقولنا.

سروش: [ضاحكاً] فعلاً، لا أدري لماذا. كنت في الحادية والعشرين أو نحوها عندما قرأت هذا الكتاب. جعلني أشعر بأن ألغاز العالم كلها قد كشفت أسرارها، أو ستكشفها عند أقل استقصاء. لقد كان، بمعنى من المعاني، أول مدخل لي إلى الفلسفة الغربية أيضا، لأنني لم أحاول

حتى ذلك الحين دراسة وسبر هذا المجال بأسلوب منهجي وأكاديمي. قرأت فيما بعد أعمالا أخرى كتبها مطهري، لكن لم يتمكن أي منها من مضاهاة أو منافسة المتعة المجردة التي شعرت بها عند قراءتي الأولى للكتاب. درست أيضا أعمال أساتذة مطهري، السيد الطبطبائي الذي كان يستكمل تأليف أهم كتبه، «الميزان»، الذي يضم تفسيرا شاملا للقرآن. خلال هذه السنوات، درست بشكل نظامي ومنهجي وشمولي عدة تفسيرات للقرآن، من المنظورين الشيعي والسني معا. ومازلت أشعر بالامتنان لهذه التجربة، لأن معظم فهمي التفسيري للقرآن يعود إلى هذه الفترة. وبالرغم من أنني لا أتبنى نظرية تفسيرية خاصة بي، إلا أنني استطعت اكتساب معرفة جيدة بالمواقف التفسيرية للفقهاء المسلمين. أما أكثر ما سحرني فهو تفاصيل وتعقيدات الاختلافات في التفسير. وهذه هي النقطة ذاتها التي جعلتني فيما بعد أفكر وأتأمل مليا باختلافات الرأي في تفسيرات النصوص الدينية. ويمكنني التأكيد على أن هذا الشعور شكل أحد القواعد المؤسسة لأطروحتي حول قبض وبسط المعرفة الدينية التي حاولت فيها الإجابة عن السؤال المتعلق بالسبب الذي يجعل التفسيرات المتباينة تختلف على معنى نص معين.

صدري: ألاحظ توازيا مثيرا للاهتمام هنا. ففكرة معنى اختلاف التفسيرات لنص معين خطرت لك حين كنت تدرس التفسيرات المختلفة للقرآن. النظرية التأويلية في الغرب أيضا يمكن اقتفاء أصولها في التفسيرات المختلفة للكتاب المقدس. يبدو أنك، حتى قبل أن تتصل بعلم التأويل الغربي، قد توصلت إلى موقف مواز، أي سؤال ما الذي يسبب التفسيرات المختلفة للنص المقدس وما هي شروط التوصل إلى تفسير أصيل وحقيقي له.

سروش: قد يكون ذلك هو الذي حصل فعلا، فقد تركز اهتمامي دوما على طبيعة التفسيرات؛ لا بالنسبة للقرآن الكريم فقط بل لأعمال حافظ والرومي أيضاً. هذه النصوص الثلاثة قادتني إلى فن التفسير النصي. ما قلته صحيح تماماً. فمحاولاتي الأولى في التفسير تركزت على القرآن، وعلى نص صوفي مهم، هو ديوان جلال الدين الرومي «مثنوي». وفيما بعد، حين جمعت هذه الرؤى مع معرفتي بفلسفة العلوم وفلسفة التاريخ، توصلت إلى نظرية تأويلية شاملة نسبيا. وفي الحقيقة، لم أدرس النظريات التأويلية لعلماء مثل هانز ـ جورج غادامر، حتى الفترة التي ألفت خلالها أطروحة القبض والبسط. في الواقع، دهشت للصلات الرابطة بين آرائي وآراء غادامر.

يختلف المؤرخون أيضا على تفسير أحد الأحداث التاريخية. لذلك فهم يواجهون قضايا مشابهة: لماذا توجد تفسيرات مختلفة للتاريخ؟ وهل يمكن كتابة تاريخ «نهائي» لحدث ما؟ فإذا جمعنا مثل هذه الأسئلة وتلك المتعلقة بالتأويل النصي، سوف نتوصل إلى مقصد أطروحتي في القبض والبسط التي تقترح انفتاحا جوهريا لنص ما أو حدث معين أمام جملة متعددة من التفسيرات والقراءات.

المفكر العظيم الثاني الذي أثر فيّ هو (الراحل) مهدي بازركان. فقد عرفته كسياسي وعالم حديث له اهتمامات دينية مكثفة، لكن لم أعرف سوى النذر اليسير عن كتاباته حتى درستها في الجامعة. أذكر أن كتاب بازركان "الذرة اللامتناهية»[4]. جذب انتباهي إلى حد أنني ـ كمدرس كيمياء ـ وزعت العديد من نسخه إلى أفضل وألمع طلابي.

ارتفاع نجم الدكتور (الراحل) علي شريعتي ومحاضراته الرائجة في «حسينية الإرشاد» تزامن مع تخرجي من جامعة طهران والتحاقي بخدمة العلم مدة سنتين. حاولت خلال هذه الفترة حضور أكبر عدد ممكن من محاضرات شريعتي

واستمر ذلك حتى إغلاق الحسينية من قبل الحكومة. وبعد انتهاء الخدمة الإلزامية قضيت خمسة عشر شهرا في مدينة بوشهر الجنوبية كمشرف في مختبر للمنتجات الغذائية والدوائية. ثم عدت إلى طهران وشاركت في إجراء بحوث صيدلانية ودوائية لبضعة أشهر بينما كنت أستعد للسفر إلى إنكلترا لمتابعة دراستي العليا.

ومثلما ذكرت في مقدمة أحد كتبي، أخذت معي في هذه الرحلة أربعة كتب: «الأسفار الأربعة» للملا صدرا، و«مهجة البيضاء» لفيض كاشاني، و«ديوان» حافظ (يضم موجزا لقصائده)، و«مثنوي» الرومي. يوضح هذا الاختيار التأثيرات الرئيسة في فكري آنذاك. فاتني أن أذكر أنني اكتشفت خلال سنوات دراستي الجامعية كتاب كاشاني «مهجة البيضاء»، وهو النسخة الشيعية من كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين». كان الكتاب (المكون من ثمانية أجزاء) متاحا لي في مكتبة المدرسة الثانوية. وامتلكته بمحض الصدفة إلى حد ما. فقد ألقيت ذات مرة خطبة في مسجد الجواد الذي يضم تجمعا تقدميا نوعا ما في شمال وسط طهران. ثم طلب مني أن أسمي كتابا أود أن أتلقاه كعربون على تقدير التجمع لي. وسميت هذا الكتاب. ومنذ ذلك الحين لم أفترق أبدا عنه. فمن خلاله تعرفت على أفكار الإمام الغزالي. وقبل ذلك كنت أسمع باسمه فقط دون أن أعرف «إحياء علوم الدين» أو «كيمياء السعادة»، أو أعماله الأخرى. ومن خلال هذا الكتاب، وبعد ذلك من خلال كتب الغزالي نفسه، تعرفت إلى أعماله بصورة أقرب وأكثر جدية.

قضيت سنة في إنكلترا للحصول على شهادة الدبلوم في الكيمياء التحليلية. ثم دخلت ميدان فلسفة وتاريخ العلوم. أشّر هذا الانتقال على نقطة تحول في الحامل الفكري لدي. فتدريبي الفلسفي في إيران نادرا ما تعامل مع قضايا محددة في العلم الحديث، مثل النظرية الذرية أو طبيعة الحث والتحريض (في الكهرباء)، مما يبين بوضوح الهوة الفاصلة بين العلم الحديث والعلم الأرسطي. كما لم يكن أساتذة الفلسفة الذين درسوني في إيران في موقع يؤهلهم للتعامل

مع هذه المشكلات. لكن الأسئلة استمرت في الاستحواذ على تفكيري. فقد تساءلت دوما عما إذا كان هناك فرع معرفي تعامل مع مثل هذه المسائل. في إنكلترا، ذهبت إلى قسم علم النفس، وشرحت اهتماماتي، فحولوني إلى قسم فلسفة العلوم. لم أسمع بهذا التخصص من قبل. قبلت على الفور واكتشفت ما كان ينقصني. ففلسفة العلوم تتعامل مع أسس العلم الحديث. وشمل منهاجنا علم المعرفة (الابستمولوجيا)، والفلسفة الكلاسيكية، والفلسفة الحديثة. سمعت قبل ذلك بكانط وهيوم وغيرهما، وتعرفت إلى بعض آرائهم في النصوص الفلسفية كتلك التي كتبها مطهري وطبطبائي. وأدركت الآن أن معالجتها إذا جاز التعبير لم تكن كافية. ففلاسفة مثل هيوم وكانط لم يكونوا من المفكرين العظام بسبب ما أنجزوه فقط، بل لتأثيرهم في الفلسفات التي ظهرت بعد قرون أيضا. فلسفة اللغة والوضعية المنطقية مؤسستان مثلا على فلسفات كانط وهيوم وغيرهما.

يمكن رؤية القضايا التي تتعامل معها فلسفة العلوم ـ هل العلم عملية تراكمية أو هو متحرر من القيمة، وهل أحكام الناس المسبقة ونظرتهم إلى العالم تؤثران في مسار العلم.. ـ من منظور تاريخ العلوم أيضا. يستكشف هذا التخصص المعرفي تطور وتفاعل الأفكار العلمية في علوم مثل التاريخ والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك. أما أول مفكر في فلسفة العلم تعرفت إليه فهو كارل بوبر الذي تقاعد آنئذ لكن تلامذته مارسوا تأثيرا كبيرا. وكان البروفسور بوست في كلية تشلسي، الذي يدرس فلسفة العلوم، صديقا مقربا من كارل بوبر ومفسرا مبينا لفلسفته. وتزامنت سنة 1974، السنة التي بدأت فيها دراساتي في فلسفة العلوم، مع القبول الواسع لأفكار توماس كون أيضاً.

صدري: تعني كتاب كون «بنية الثورات العلمية»؟ ألم ينشر قبل عدة سنوات؟

سروش: أجل، لكنه على ما يبدو لم ينتشر على نطاق واسع إلا فيما بعد، خصوصا في إنكلترا. أذكر أن أفكار كارل بوبر، وبول فيرابند، وامري لاكاتوش (الذي تزامنت وفاته مع السنة الأولى من دراستي) هيمنت

على المناقشات في الصف. ومن بين أوائل الفلاسفة الذين جرت مناقشة أفكارهم، بيير دوهيم الذي أثر تأثيرا بالغا في امري لاكاتوش. انتقلت فيما بعد إلى الفلاسفة الأكثر معاصرة. لكن قراءات أعمالهم كانت خارج المنهاج. لا في فلسفة العلوم فقط بل في الرياضيات أيضا. تعرفنا إلى الابستمولوجيا الحديثة والمنطق الحديث. على سبيل المثال، درسنا نظريات تشرش وغودل.

صدري: ماذا عن المنطق الرمزي؟ أعرف بأنه كان شائعاً كثيرا في تلك السنوات.

سروش: تعرفت إلى المنطق الرياضي، الذي كان أحد المكونات الرئيسة لتعليمي. توجب علي اجتياز امتحان حوله قبل الدخول في مرحلة البحث من دراستي. وكان المنطق الرياضي فرعا معرفيا جديدا كليا بالنسبة لي أيضا. نظرية المجموعات (في الرياضيات) وجدت طريقها بشكل تدريجي إلى الجامعات الإيرانية، لكنها كانت تدرس في كليات الرياضيات والكليات التقنية في معظم الأحوال، وبقيت مضامينها الفلسفية مضمرة.

على أية حال، لم أكن أحدد نفسي في إطار فلسفة العلوم الطبيعية. فتخصصي في جامعة لندن كان فلسفة العلوم، ومن الشروط المسبقة لبرنامج الدراسات العليا (التالية للتخرج) في هذا الفرع الحصول على درجة متقدمة في أحد العلوم الطبيعية. كنت كيميائيا، وكان زملائي في الصف من الباحثين في مجال الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا. ولم يأتوا من تخصصات معرفية مختلفة فقط بل من شتى أرجاء العالم أيضا. حاولت استكشاف قنوات أخرى عبر تطبيق أفكار فلسفة العلوم على مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى. على سبيل المثال، أجريت مسحاً مفصلاً (نسبياً) لفلسفة التاريخ، التي اعتبرها فرعا من فروع فلسفة العلوم. ووجدت أن معظم المسائل التي جرت مناقشتها في فلسفة العلوم قابلة للتطبيق على فلسفة التاريخ. ثم استكشفت تدريجيا فلسفة العلوم

الاجتماعية وفلسفة الدين. لكن هذا المجال الأخير من اهتمامي ازدهر فيما بعد. لقد كانت فلسفة العلوم كشفا حقيقيا بالنسبة لي. إذ فتحت آفاقا جديدة ووسمت نقطة تحول مهمة في مسيرة تطوري الفكري. كما دفعتني إلى مساءلة، ومراجعة، وتعديل، وتنقيح فهمي السابق للفلسفة الأرسطية والميتافيزيقيا. وأحب أن أعتقد بأن الفترة التي قضيتها في إنكلترا كانت «فترة من التأمل المستمر». لقد أكلت وشربت ونمت ومشيت فلسفة إذا جاز التعبير. وتعرضت لـ«قصف» من الأسئلة المتحدية والرؤى المحفزة. انشغلت باستمرار في تمحيص وتعديل وتركيب ومصالحة وتمييز مختلف مكونات تعليمي ومعارفي. كنت أعالج على وجه الخصوص مسائل العلاقة بين العلم والفلسفة، أي العلم والميتافيزيقيا. لم تمر لحظة صحو واحدة، بغض النظر هل كنت أسير في الشارع أو أركب قطارا أو أجلس في البيت أو أعمل في المكتبة، دون أن أصارع مشكلة جدية وكبيرة.

صدري: هل تصف هذه الفترة بأنها إرهاق وغم وحرج أم إثارة وبهجة ونشاط؟

سروش: كانت مثيرة وعاصفة في آن. عانى فيها ذهني من حالة مستمرة من الاضطراب. كما كانت مبهجة ومنشطة نظرا لشعوري بأنني أحقق تقدما عظيما واختراقات مهمة في فكري. أحسست بما أنجزت من تقدم بكل وضوح؛ وبدأت الأمور بالتدريج تنتظم في مكانها الصحيح. مما تركني في حالة من الانتعاش والإحباط معا.

خلال هذه الفترة، شاركت في نشاطين اثنين إضافة إلى واجباتي الأكاديمية. أولهما إعادة النظر في أعمال الرومي. كانت تلك فترة حاسمة. إذ فقد الرومي معظم جدته وبريقه ورونقه بالنسبة لي. وبدأت مساءلة مقاربته. وأصبح من الصعب علي الشعور بأي تناغم وتجانس وانسجام معه. فقد بدا أن سبيلينا مفترقان. شرعت في إعادة قراءته، لكن كانت لدي أسئلة عديدة، وصعب علي دخول عالمه. وكثيرا ما وجدت حججه وبراهينه غريبة، أو غير مستساغة، أو غير معقولة. لكن تابعت العمل المضني لعقد مصالحة بين المعارف الجديدة والمشاعر

القديمة. أما النشاط الثاني فتعلق بالتطورات في إيران، حيث يشتد الكفاح السياسي. إذ أغلقت الحكومة «حسينية الإرشاد»، واعتقلت علي شريعتي، وارتفع عدد السجناء السياسيين باطراد، واصطدم نظام الشاه علنا مع المتظاهرين. ووصلت إلى أسماعنا هذه الأخبار على شكل موجات متلاحقة. وفي هذه الأثناء، أصبحت كتب شريعتي نقطة ارتكاز التعليم في الجمعيات الطلابية الإسلامية المتوسعة باستمرار.

صدري: متى حدث ذلك؟

سروش: بين عامي 1973 و1974 تقريباً. شاركت في بعض هذه اللقاءات. وتعلمت من أعمال (المرحوم) شريعتي وأعجبت بها، لكن شعرت أنها بحاجة إلى تفاصيل جوهرية وملاحق إضافية قبل أن تصبح نصوصا تعليمية شاملة. وعبر بعض الناس، الذين كانوا أكثر راديكالية، أو على الأقل أشد صخبا وإلحاحا في معارضة نظام الشاه، عن ارتباطهم بالجماعة التي تخوض حرب عصابات ضده في إيران: «مجاهدي خلق». لذلك، وزع منشور رئيس باسمها في بعض هذه الاجتماعات بعنوان «ابستمولوجيا». وجدته سطحيا ودعائيا نوعا ما. وأدى انتقادي له إلى انتقاد الإيديولوجيا الماركسية كما قدمت في إيران[6].

مع مرور الوقت، وفي حوالي عام 1977، وضعت القاعدة المؤسسة لسلسلة من الكتب التي استكملت تأليفها في إنكلترا. وكان أول كتاب في هذه السلسلة بعنوان «ما هو العلم، ما هي الفلسفة؟»، ليتبعه كتاب «فلسفة التاريخ». أما سلسلة المحاضرات التي ألقيتها بعنوان «ملاحظات نقدية حول التضاد الجدلي»، فقد نشرت فيما بعد واستقبلت بحماس شديد في إيران. كما ألفت في هذه الفترة كتابي «العلم والقيمة» و«الطبيعة الديناميية للكون». وهذا الأخير كان آخر ما نشرت حول الميتافيزيقيا التقليدية. وكان بحمد الله مشروعا ناجحا. قرأ العلماء العظام في هذا المجال ـ الطبطبائي، ومطهري، وحتى الخميني ـ الكتاب وأشادوا

به. لقد حاولت في الكتاب تجميع وتركيب نظرية الملا صدرا حول الحركة في الجوهر، بأسلوب واضح ومفهوم، مع إضافة بعض الرؤى من الفلسفة الحديثة. كان ذلك أخر حوار لي مع الملا صدرا. لم أوقف هذا التأمل، لكنني لم أراجع عمله في السنوات الماضية. افترق سبيلانا طبعا. ووجدت تفكيره على طول هذه الخطوط صعبا ومربكا على نحو متزايد. وبالتالي، تحولت إلى مناهج فكرية أخرى، مثل المقاربة التاريخية على وجه الخصوص. ومن الطبيعي أنني فكرت بشكل عميق وتأملي، مع اكتساب الثورة الإسلامية في إيران مزيدا من الزخم ، بالعلاقة بين الثورة والفكر الديني وأنا أستعد للعودة إلى الوطن. وفتحت عودتي فصلا جديدا في حياتي، وذلك مع القضايا والتحديات الجديدة التي كانت تلوح في الأفق.

صدري: في أي سنة كان ذلك؟

سروش: دعني أتذكر.. في أيلول/سبتمبر 1979. بعد أشهر قليلة من الثورة عدت إلى إيران. عينت رئيسا لقسم الثقافة الإسلامية في كلية المدرسين في طهران. وبعد إغلاق الجامعات، أصبحت عضوا في المجلس الاستشاري المعني بالثورة الثقافية، وبقيت فيه أربع سنين. ثم استقلت فيما بعد من كلية المدرسين وأصبحت عضوا في أكاديمية الفلسفة، وأخيرا في معهد أبحاث الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ومازلت فيه حتى الآن[7].

لكن قبل أن أتابع الحديث دعني أوضح نقطة مهمة. في المجلس الاستشاري المعني بالثورة الثقافية كانت مهمتنا الرئيسة إعادة فتح الجامعات. وهذا أمر غير معروف بالنسبة للكثيرين. فقد أغلقت الجامعات لأسباب سياسية. وبعد هذا الحدث تم إنشاء المجلس وتعيين أعضائه من قبل الإمام الخميني، الزعيم السياسي للحكم آنذاك. وتألف المجلس من سبعة أعضاء وفوض بمهمة تعديل المناهج الدراسية تمهيدا لإعادة فتح الجامعات بمساعدة الأساتذة الذين أعفوا

من واجباتهم الروتينية. كان هناك ما يقارب الألف من الأساتذة الذين تعاونوا معنا في مختلف لجان المجلس. في حين انضم آخرون إلى مركز المطبوعات الأكاديمية، التي تألفت من المقالات والكتب والترجمات والمناهج التدريسية للجامعات والكليات. وكانت اللجنة مسؤولة آنذاك عن إعادة فتح الجامعات، لا إغلاقها، كما اتهمها بعض المنتقدين. بقيت في المجلس مدة أربع سنين. ثم استقلت حالما تحول إلى مقر للثورة الثقافية. ولم أعد أرى لي دورا هناك. في نهاية المطاف نجح المجلس في إعادة فتح الجامعات بعد سنة ونصف السنة. وعدت أنا إلى التدريس. عندما رجعت إلى إيران بثت الإذاعة أول سلسلة محاضرات ألقيتها، وكانت بعنوان «في أي عالم نعيش»، ثم صدرت فيما بعد في كتاب. تزامنت هذه الفترة مع الاضطراب الذي أعقب الثورة واقترب من شفا الفوضى السياسية والإيديولوجية. واستمرت هذه الأوضاع لعامين آخرين حتى تمكنت الحكومة من بسط سيطرتها بالتدريج.

في هذه الفترة التي تميزت بحرية سياسية وإيديولوجية لا حد لها، تعرضت أنا وأمثالي لسيل من الاستفسارات والطلبات للانخراط في المجادلات والمبارزات الإيديولوجية. قبلت بعض هذه التحديات من أجل توضيح مواقفي ــ لذاتي وللآخرين. لهذا السبب، أعتبر عملي الفكري طيلة الأعوام الثمانية عشرة اللاحقة للثورة فترة من الكفاح الفكري الذي لم يهدأ. حاولت خلالها توضيح علاقتي بالدين والتدين وعلاقة الدين بالمؤسسات الاجتماعية. وبدأت في هذه الفترة تدريس فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية. وضمنتها فلسفات وينش وهابرماس وهايك إضافة إلى فلسفات مطهري وابن خلدون وغيرهما. كما درّست هيغل وهيردر وماركس في سياق فلسفة التاريخ. ولم تسنح لي فرصة لإعداد ونشر ملاحظاتي على هذا الموضوع بعد.

الموضوع المهم الآخر الذي استكشفته كان علم الكلام الجديد. فقد عالجت العلاقة بين الإنسانية والعلم والدين. وشرعت في إلقاء هذه السلسلة من المحاضرات في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران. واجتذبت

الحاجة إلى فهم جديد للدين العديد من الطلاب إلى هذه المحاضرات. وأجبرني علم الكلام الجديد على توسيع آفاقي. ومن خلال هذه الدراسات والتأملات استطعت تدريجيا ترتيب وتنظيم أفكاري.

من الأعمال التي كنت أوصي بها طلابي بانتظام كتاب آرثر كوستلر «السائرون نياما». كان الكتاب مترجما، لكن لم يقدر قيمته سوى عدد قليل من الناس. كوستلر، الصحافي اللامع، يكن حبا سريا للدين. وكتابه متخم بالتوق الجارف للتدين، الذي يمثل شعورا لا يقدر عليه نظرا لتنشئته الماركسية. وهو يشمل مقتطفات من المراسلات بين غاليليو وكوبرنيك وكبلر وغيرهم وبين السلطات الكهنوتية. ومن خلال دراسة وتدريس هذه المواد، أعددت نفسي تدريجيا للتعامل مع مشكلة الصراع بين الدين والعلم خصوصاً، وطبيعة الفهم الديني عموماً. واتجهت بشكل تدريجي نحو أفكار التباري والتنافس. ومن المعروف أنني أخذت هذا الشكل من فيتغنستاين وكون، لكن في تلك الأيام لم أكن مدركا لهذا الاحتمال. أما الفكرة الرئيسة فهي أن عالم الأفكار والآراء يشكل مباراة، وطبيعة هذه المباراة ذاتها، لا نتيجتها، هي المهمة والثمينة. فالتنافس والتعاون والتحاور والتشاجر بين العلماء يدفع العملية قدما إلى الأمام، عملية العلم. لذلك، وبالرغم من سعي العلماء لتطوير نظرياتهم وتحقيق تقدم في حياتهم المهنية، إلا أنهم يحملون العلم على أكتافهم كهمٍ مشترك، ككيان مستقل. ووجدت فيما بعد أن بوبر أيضا قد دنا من هذه المقاربة في نظرية العوالم الثلاثة. وقادتني هذه الرؤية إلى التمييز بين العلم كنظام من الأفكار وبين العلم كنشاط جمعي وموضوعي. أما ملاحظة المجادلات العلمية فأقنعتني بأن عالم الأفكار هو عالم الحوار. لأن العالِم منخرط في حوار حتى في عزلة تأمله وتوحد تفكيره. في السنوات الأولى من الثورة، تعرضت العلوم الاجتماعية والإنسانية للهجوم لأنها «ملوثة» و«غربية» أو عديمة الأهمية والقيمة. ونشرت سلسلة من ست عشرة مقالة دفاعا عنها. لقد اتهمت هذه الفروع المعرفية بأنها المسؤولة عن إفساد الشباب وعلمنة الجيل الجديد. واعتبرت العلوم الاجتماعية والإنسانية نتاجا للفكر الغربي الفاسد

والمفسد، ولذلك فهي بحاجة لتنظيف وتطهير أو إلغائها نهائياً من المناهج الدراسية في الجامعات. لكن مستقبل البلاد برأيي يعتمد على الأشخاص الذين تضلعوا من هذه التخصصات العلمية. وهذه العلوم المضطهدة بحاجة إلى مدافع شجاع وجسور. تمثل هدفي الرئيس في ترسيخ فكرة أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تماثل العلوم الطبيعية في الأهمية والقيمة. فقد اعتبرت مستودع ما سمي «بالغزو الثقافي للغرب». ألمحت في هذه المناقشات إلى الطبيعة التنافسية للعلم والمعرفة. وتمثلت خطوتي التالية في تعميم هذا المفهوم ليشمل التدين. وهكذا دخلت مجال فلسفة الدين، مسلحا بفهم فلسفة العلوم.

إضافة إلى علم الكلام الجديد (اللاهوت الجديد)، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة العلوم التجريبية، بدأت أحاضر في ديوان جلال الدين الرومي «مثنوي» في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران. كان الموضوع أثيرا عندي ونال شعبية بين الطلاب. وحالفني الحظ والحمد لله في مناقشة جزأي الديوان، أي حوالي ثمانية آلاف بيت من الشعر في ثمانية فصول دراسية متتابعة. وأضفت ثلاثة فصول في جامعة أخرى. كانت هذه المحاضرات من أمتع ما في عملي. إذ درست هذه الموضوعات وأنا في حالة من النشوة. كما شعرت بها في دروسي الأخرى أيضا. ولم أحاول اختيار موضوع لتدريسه إلا إذا أثار اهتمامي. وخلال تدريس هذه الموضوعات، تعلمت أكثر مما تعلمه الطلاب، لأنني بذلت جهدا أكبر.

دعني أذكر الشروط الأربعة الأولية لاهتمامي بفلسفة الدين: أولا، معرفتي التي حصلت عليها بنفسي بتفسيرات القرآن. ومثلما ذكرت آنفاً، حفزتني هذه الدراسات للسؤال عن السبب الذي جعل مختلف العلماء والفقهاء يقدمون تفسيرات مختلفة للنص المقدس. فعلى سبيل المثال، لماذا فسرت الآية ذاتها بشكل مختلف من قبل المعتزلة والأشاعرة، دون أن يؤدي ذلك إلى حل أو توليف يتصف بالوضوح والمعقولية. العنصر الثاني كان اطلاعي على أعمال المتصوفة

والسياسيين. إذ قدم المتصوفة الحجة على أن العالم مكان مؤقت يجب التخلي عنه من أجل الرحلة الجوانية. وفُهم الدين بأنه منهج هذه الرحلة. بكلمات أخرى، اعتبر المتصوفة أن شؤون الدنيا وشؤون الدين متضادة (نقيضان إذا حضر أحدهما غاب الآخر). ومن ناحية ثانية، شهدتُ أنشطة المفكرين المهتمين بالسياسة والناشطين الذين فضلوا استنباط عقائدهم السياسية من الدين. ولم تكن جماعات مثل «مجاهدي خلق» تنتمي إلى هذه الفئة فقط، بل أفراد مثل مهدي بازركان وعلي شريعتي أيضاً. إن إيديولوجية الهروب من العالم (التي تبناها المتصوفة) وإيديولوجية السيطرة عليه (التي تبناها السياسيون) مستمدتان كلتاهما من القرآن. وأعرب كل من بازركان وشريعتي عن دهشته لما اعتبره تخلي المسلمين عن الجوانب الدنيوية من الدين واعتزال الكفاح السياسي والاجتماعي. ولذلك اقترح الاثنان فهماً جديداً للتدين يعتنق هذه الجوانب. كنت أكثر اهتماما بمواقفهما النظرية مقارنة بما قدماه من مقترحات عملية وسياسية. وحاولت فهم وتحليل المفاهيم الجديدة التي يستخدمانها. وتساءلت عن السبب الذي يجعل طبقة معينة من تفسيرات النصوص الدينية تبرز في زمن معين لا في سواه. أما مواجهتي المبكرة مع ما يسمى بالتفسيرات العلمية للدين فقد أسهمت أيضا في اهتمامي بفلسفة الدين. أخيراً، ساهم فهمي لطبيعة العلم، كعملية تنافسية وجمعية، وتطبيقي اللاحق لهذا الرأي المتعلق بالمعرفة العلمية على المعرفة الدينية، في اهتمامي بفلسفة الدين. في ذلك الوقت، كنت ألتقي يوميا ثم أسبوعيا بحوالي عشرة من الزملاء أغلبهم من أساتذة الجامعات. وفي إحدى هذه الجلسات بدأت صياغة عشرين أطروحة حول طبيعة الدين وتشاركت فيها مع أصدقائي. بعضها مازال في الحالة الجنينية، لكنه ارتقى بالتدريج إلى فلسفة الدين التي تحولت إلى أطروحتي في القبض والبسط.

صدري: هل لديك نسخة منها؟ أعتقد أنها ستحظى بأهمية قصوى في اقتفاء أثر ارتقائك الفكري. وبالمناسبة، هل تتذكر شيئا منها، ولو بشكل ارتجالي؟

سروش: مازالت لدي نسخة من هذه الأطروحات العشرين. لا أذكرها جميعا لأتلوها أمامك. الأطروحة الأولى تقول تقريبا ما يلي: التدين هو فهم الناس للدين مثلما يعتبر العلم فهمهم للطبيعة. تلك كانت الخطوة الأولى في فصل الدين عن المعرفة الدينية. وأنت محق في أهمية هذه الأطروحات. والأفكار التي صيغت أولا في تلك الوثيقة نمت وتفرعت وتطورت إلى مختلف جوانب وملامح أطروحتي الحالية. على أية حال، فتح فهمي الفلسفي للمعرفة العلمية كعملية جمعية وتنافسية وتعميمي اللاحق لهذا الفهم على المعرفة الدينية، أبوابا جديدة أمامي. وأنا منذئذ أضع الدين، كموضوع للمعرفة الإنسانية، في قالب جمعية وتنافسية الروح الإنسانية، دون أن تغيب عن بالي مواجهات الكنيسة مع العلماء الرواد، والتفسيرات اليائسة للدين من قبل الفلاسفة والمجددين والمتصوفة والسياسيين عندنا. ولذلك ركزت بؤرة الاهتمام على السؤال المتعلق بما إذا كانت المعرفة الدينية عرضة لتأثير نوع من الارتقاء النشوئي، أو التغيير على أية حال. نحن نعرف أن تقرير مسألة ارتقاء الدين بحد ذاته ليس من اختصاص المؤمنين، لأننا نحن المسلمون نؤمن بأن الإسلام هو خاتم الأديان.علاوة على ذلك، لن يدعي المسلمون أبدا أنهم مشرعون. وبالتالي فإن التغيير في الدين غير وارد على الإطلاق. لكن في الوقت ذاته يتعذر إنكار التغيير ويجب الإقرار به وتفسيره. وفي هذا السياق، قمت بتطبيق الرؤى التي اكتسبتها من فلسفة العلوم: الظواهر جميعا، كما يقول فلاسفة العلوم، متخمة بالنظريات، ونحن نرى العالم من خلال العدسات النظرية، وبالتالي لا يوجد ما يسمى بالحدث العاري أو الحقيقة الغاشمة. وحين نكره تفسيرا لحدث، نستبدله بآخر حتما.

وبالمناسبة، فإن نظريات كوين لا بوبر حول فلسفة العلم هي التي استهدت بها استكشافاتي في فلسفة الدين، وذلك على عكس الاعتقاد الشائع. وأنا أكشف هذه الحقيقة هنا لأول مرة. فكوين فيلسوف منطق مازال حيا ويجتذب الكثير من

الاهتمام النقدي. أما نظريته فتقول إن العلوم جميعا مترابطة، ولذلك يحكم عليها في محكمة الوعي والإدراك ككل واحد، لا كمجموعة من النظريات المنفصلة الفردية. وهذا مناقض لفكر بوبر. لأن بوبر في الجوهر يؤمن بالنظريات الفردية التي تظهر واحدة إثر الأخرى في محكمة التجريب لكي تقيم بواسطة مبدأ التلفيق. لاكاتوش هو الذي طور، بمساعدة أفكار كوين، فكرة «برامج البحث» في العلم: عائلة كاملة من النظريات المنظمة ضمن برنامج بحثي، تدخل المحكمة. في كتابي «القبض والبسط في الشريعة الإسلامية»، أسست واحدة من حججي الرئيسة على هذه الأطروحة. مرة أخرى أقول، حين كنت أؤلف ذلك الكتاب لم أدرك أنني تحت تأثير نظرية دوهيم وكوين؛ وما وعيت هذه الصلة إلا لاحقا. على أية حال، كانت هذه بعضا من مقدمات أطروحتي حول القبض والبسط، التي فكرت فيها أول مرة خلال المحاضرات ثم نشرتها على شكل مقالات جمعت فيما بعد في كتاب. تثير هذه الأطروحة سؤال هل يوجد شيء اسمه معرفة دينية بطبيعة جمعية؛ وكان جوابي أجل بالتأكيد. الخلاف إذن يكمن في أن هذا الشكل من المعرفة، مثله مثل باقي أشكالها، خاضع لصفات المعرفة كلها. فهي بشرية، ومعرضة للخطأ والزلل، وارتقائية، والأهم من كل ذلك أنها في حالة مستمرة من التبادل مع غيرها من أشكال المعرفة. وبذلك فإن تحولاتها المحتومة تعكس تحول وتغير العلم وغيره من مجالات المعرفة البشرية.

صدري: دعني أقاطعك هنا لأسأل: هل تتذكر السنة التي قمت فيها بصياغة هذه الأطروحات العشرين؟

سروش: لابد أن ذلك حدث في عام 1982 أو1983. مازالت لدي في مكان ما، ونظرا لأنني أضع تاريخا لملاحظاتي فلابد أن يكون التاريخ مرفقاً بها. فيما بعد، بدأت بالتدريج أدمج هذه الأفكار في محاضراتي، خصوصا في علم الكلام الحديث، الذي يتعامل ـ كما تعرف ـ مع الهجمات المشككة بالدين والهجمات الدينية المضادة. على سبيل المثال، كانت الفرضيات الماركسية أو الفرويدية أو غيرها من الأفكار

المنبثقة من العلوم الاجتماعية والإنسانية بمثابة رأس الحربة في الهجمات على اللاهوت (الكلام). الأمر الذي يؤدي إلى تجديد علم الكلام حين يصارع الأسئلة الجديدة ويضطر لتحديث ترسانته المنطقية بمساعدة الفروع المعرفية التي يجادل فيها. وبالتالي، فإن علم الكلام الجديد هذا ـ بطبيعته ـ في حالة مستمرة من التجدد، وهي عملية تسلط الضوء على علاقة علم الكلام الحديث بالعلوم الأخرى أيضا. ويشابه تفاعلهما مهنة صانع الأقفال الذي يصنع المفاتيح والأقفال معا. على سبيل المثال، يمكن لعلماء اللسانيات المحدثين ابتداع مشكلات جديدة للدين؛ خذ مثالا السؤال المتعلق بما إذا كانت المقولات الدينية هادفة وذات معنى أم لا. وعلماء الكلام الذين يحاولون التصدي لهذا السؤال سوف يطلعون حتما على مبادئ الفلسفة الحديثة. وكانت هذه بمثابة مدركات تدريجية قادتني إلى العبارة التي استشهدت بها آنفا: الدين هو فهم الناس للألوهة كالعلم الذي هو فهم الناس للطبيعة.

يبدو الأمر واضحا نوعا ما الآن، لكنه لم يكن بمثل هذا الجلاء المبين في البداية. إذ بدا عندئذ أن من الشطحات تقديم الحجة على أن المعرفة الدينية نوع من المعرفة البشرية، وخاضعة للتغير والتبادل والقبض والبسط. وحالما نعاين المشهد من عل، أي من موقع مشرف، سوف نرى المؤمنين يتبنون أفكارا متنوعة، لكن المعرفة الدينية ككل ستبدو مزيجا من الحق والباطل والخطأ والصواب والقديم والجديد، يدفق كمياه نهر كبير. تابعت التعبير عن مختلف جوانب الحجج والبراهين في المحاضرات التي ألقيتها في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية. أستطيع مجددا هنا أن أكشف للمرة الأولى أن زميلا لي كان مهتما أيضا بهذه المسائل. واعتاد أن يحدد مواعيد للقائي، وكنت أناقش معه بعض جوانب هذه الحجج. وبعد فترة أبلغني أن أفكاري عظيمة، لكنها خطيرة جدا. وذكرني بمصير

علي عبد الرازق في مصر (الذي كتب عن العلاقة بين الدين والدولة وأحرق منزله). لكن هذا الشخص نفسه مضى قدما ونشر الحجج التي تشاركنا بها سويا موقعة باسمه[9]. الأمر الذي دفعني إلى التعجيل بنشر هذه المقالات. وأثارت الطبعة الأولى موجات من الانتقاد فأضفتها إلى الطبعات اللاحقة.

استمرارية تأملي العميق بجلال الدين الرومي جعلني أكثر اطلاعا على الصوفية. وكلما أطلت التفكير بالفارق المميز بين الغزالي والرومي، تعاظم اهتمامي بالموضوع. هيمن الغزالي لفترة على عقلي وروحي. وفي الحقيقة، لولا الرومي لما استطاع أحد تحريري من قيد سحر الغزالي. ففي أعماله شهدت التصوف القائم على الخوف في أبلغ أشكاله وأكثرها تفصيلا؛ أما لدى الرومي فوجدت التصوف القائم على العشق، ولدى حافظ الشيرازي التصوف القائم على المتعة (أو غياب التصوف كلية). ولم أستطع العثور لحسن الحظ على التصوف القائم على القوة أو التصوف الملحمي. وهذا برأيي ما تفتقده ثقافتنا وأدبنا.

أدركت بالتدريج أن هذه كلها عبارة عن أفهام مختلفة للدين والألوهة. الرومي أيضا، قبل أن يصل إلى التصوف القائم على العشق ويصبح الرومي الذي نعرفه، مر بالتصوف القائم على الخوف. وعلمني نوعاً جديداً من التدين، اكتشفت من خلاله ثروة من الرؤى في طبيعة البشر والدين والله لم أكن لأجمعها من أي مصدر آخر. ومع اكتسابي لهذه الرؤى، ناقشتها مع طلابي واعتقدت بأنهم تأثروا بها جدا. أما أول وأهم محاولة قمت بها لفهم جوهر الدين فانطلقت من أعمال جلال الدين الرومي. مثلما ارتكزت تساؤلاتي حول الفقه على أعمال الغزالي. وبالتالي، عرفت مكان الفقه الشرعي والشعائري في سياق الدين ككل. وفي نهاية المطاف أدركت أن هناك شيئا اسمه الدين الفردي المؤسس على التجارب والخبرات الشخصية، معلمه هو جلال الدين الرومي؛ مثلما يوجد شيء اسمه الديني الجمعي الذي يأخذ تعاليمه من الشريعة والفقه، هو مجال الغزالي. هنالك تأملات أخرى غير منشورة حول طبيعة الفقه وعلاقته الصعبة مع البعد الغامض

والسري للدين (الذي لا يفهمه إلا خاصة العلماء). هذه التأملات المتفرقة، التي نشرت في عدة أماكن، وجدت طريقها في نهاية المطاف إلى سلسلة كتب حول الغزالي والرومي وحافظ وشريعتي، حملت عنوان «قصة أرباب الحكمة». وأتطلع إلى كتب أخرى في هذه السلسلة حول سعدي وابن خلدون وغيرهما.

أصبحت السمة الجمعية للدين وقوة تأثيره في الحياة الاجتماعية أكثر وضوحا بالنسبة لي بعد الثورة. الأمر الذي قادني إلى مزيد من استقصاء فكر الدكتور شريعتي وأدلجته للدين، التي قارنتها مع التعددية التي هي مطلب ونتيجة لأطروحة القبض والبسط. وبالتالي توصلت إلى نتيجة مفادها أن أدلجة الدين تربطه وتلزمه بتفسير وحيد وتولد طبقة من المفسرين «الرسميين»؛ وهي نتيجة مناوئة لمقصد شريعتي ولأطروحتي ذاتها في القبض والبسط. قمت بتفسير ذلك في كتابي «أسمى من الإيديولوجيا». ولسوف أعود إلى هذه القضية لاحقا، لكن دعني أولا أذكر بعض الأفكار المبعثرة التي طورتها خلال السنوات القليلة الماضية.

بلغ اشتغالي على فلسفة الأخلاق ذروته في كتاب «حقيقة وقيمة» الذي قامت حجته على تلميح هيوم إلى اشتقاق «كان يجب» من «ما يكون». ثم عملت فيما بعد على توسيع الفكرة بالاستشهاد بفلسفات المعتزلة والأشاعرة وبعض المعاصرين مثل الطبطبائي، لكن لم تجد طريقها إلى النشر. وبالنسبة للميتافيزيقيا المجردة، أحد الموضوعات الرئيسة التي تثير اهتمامي، قمت بتدريس بضعة مقررات حول موضوعات مهمة مثل السببية/العليّة والكليات. هنالك نموذج على تأملاتي حول هذا الموضوع برز في مقالتي «معنى وجوهر العلمانية» [راجع الفصل الرابع]، حيث قدمت الحجة على أن للعلمانية صلة تربطها بالاسمانية*، أي الفلسفة التي تنكر وجود الكليات. وأعتقد أن العلمانية

* المبدأ القائل إن الكليات أو الأفكار العامة مجرد أسماء ليس لها أي اتصال بالواقع (نقيض الواقعية أحياناً). (م)

فكرة مراوغة ومعقدة لا يمكن تلخيصها في مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة. إذ إن لها مضامين ومقتضيات فلسفية أكثر عمقا. بل اكتشفت أن الصراع بين المتصوفة والفلاسفة المشائين المتأثرين بالفكر اليوناني (الأرسطي) في العالم الإسلامي قد نشأ من هذا الجدل.

في سنواتي المبكرة بعد العودة إلى إيران، نشرت كتابي «الدوغمائية المقنعة» و«العالم الذي نعيشه»، جمعت فيهما بضع مقالات، بما فيها مقالة مطولة حول موقع العلوم الاجتماعية. كما استكملت عددا من الترجمات. من أعمالي المفضلة في هذا الميدان ترجمتي لكتاب ارثر بيرتس «الأسس الميتافيزيقية للعلم الميتافيزيقي الحديث»، وهو عمل كلاسيكي جديد كتبه في ثلاثينيات القرن العشرين، لكنه ما يزال يحظى بأهمية كبرى في فلسفة وتاريخ العلم. ويتضمن تحليلا عميقا وبليغا وممتعا للموضوع. أضفت إلى الكتاب مقدمة شاملة، وحدثته إلى أقصى قدر ممكن. كما ترجمت ونشرت كتابا آخر حول فلسفة العلوم الطبيعية ومقالتين عن فلسفة العلوم الاجتماعية كتبهما الان ريان ودانييل ليتل. وإلى جانب ذلك، نشرت كتابا يضم مقالات حول نظرية القبض والبسط في الشريعة.

حالفني الحظ مؤخرا لإلقاء سلسلة من الدروس الأسبوعية في مسجدين طيلة ست سنين. تلك فرصة مباركة حمدت الله عليها. وخلال هذه الجلسات، التي مثل فيها الطلاب معظم الحضور، ناقشت الشؤون الدينية من الطبقة الأولى ـ خطب تحمل عناوين مثل: «سر نجاح الأنبياء»، «تفسير خطاب علي إلى الأخيار من نهج البلاغة»، نشرت وأعيد طبعها عدة مرات. قدمت أيضا سلسلة من الأحاديث حول «آخر وصية لأمير المؤمنين علي لابنه الإمام الحسين». ولسوف تنشر هذه قريبا في أربعة كتب، صدر منها اثنان حتى الآن. وتحدثت بين الحين والآخر حول قضايا تتعلق بالمناسبات الدينية مثل مولد النبي أو أحد أئمة الشيعة. وظهر عدد من هذه الأحاديث في كتاب بعنوان «قصة العبادة والحب». أما عملي الأخير حول فلسفة السياسة، «التسامح والحكم»، فهو كتاب في جزأين

مازال تحت المراجعة في وزارة الإرشاد. وآمل أن يرى النور بعد إجراء التعديلات المطلوبة والتسويات الضرورية. ولسوء الحظ فقد واجه هذا الكتاب، بسبب طبيعة القضايا التي يتناولها، صعوبات في مكتب الرقابة. حيث لم يكتف الرقيب بالمطالبة بحذف بعض المقالات بل طلب منا تقديم المسودة لمراجع يختاره هو وإضافة ملاحظاته النقدية. وكان ذلك شرطا فظيعا لا يمكن القبول به أو تحمله، لكن توجب علينا الخضوع له. ومن المفترض أن تنشر مقالاتي حول رجال الدين ضمن ذلك الكتاب. ولم توافق وزارة الإرشاد الإسلامي على نشر الكتاب إلا بعد أن فرض على الناشر ملحق «نقدي» كتبه متشدد ديني معروف بفاشيته. وأثارت مقالتان في الكتاب ضجة كبرى كما تعلم (نشرت المقالتان أولا في مجلة «كيان»).

صدري: أعتقد أن واحدة منهما نشرت ضمن هذا الكتاب. ألم يكن عنوانها «ما الذي تنتظره الجامعة من الحوزة؟».

سروش: لا، هذه مقالة مختلفة. المقالتان اللتان أثارتا ضجة فعلا هما «الشهامة ورجال الدين» و«سقف العيش على ركن الدين». أما المقالة التي يضمها الكتاب الحالي فهي نص من محاضرة ألقيت ونشرت قبل هاتين. وتلك أيضا استفزت معارضة ونقدا وهجوما حادا، لكن ليس إلى الحد الذي بلغته المقالتان الأخريان. لقد كتبت هاتين المقالتين لأنني أدركت أن هناك فجوة في كتاباتي فيما يتعلق بدور حملة الدين - رجال الدين. ولذلك ذكرت في أولاهما أن رجال الدين لا يعرفون باطلاعهم وتبحرهم في العلم أو بفضيلتهم، بل باتكالهم على الدين لكسب عيشهم. ولم تناسب هذه الأطروحة رجال الدين وتعرضت لهجوم شديد. دعني أضيف أنه بعد نشر المقالات حول نظرية القبض والبسط في مجلة «كيهان فرهنكي»، سيطرت جماعة فاشية على زمام الأمور في المؤسسات الثقافية، بما فيها بعض الصحف، وأغلقت المجلة. لكن لحسن الحظ قام بعض مدراء المجلة بإصدار واحدة أخرى

باسم «كيان»، حيث تابعت نشر أعمالي، بل حتى بعض أشعاري. أشاد النقاد بالمجلة وحظيت بعدد كبير من القراء. لقد سمحت لي هذه القناة بالحفاظ على علاقتي مع شريحة واسعة من الطلاب والمفكرين في مختلف أنحاء إيران. وكانت رسائلهم واتصالاتهم الهاتفية وتعليقاتهم بمثابة مصدر سرور عظيم بالنسبة لي.

حالفني الحظ أيضا في تدريس مجموعة من طلاب الحوزة في قم مدة سنتين. وتناولت محاضراتي بشكل رئيس علم الكلام الحديث وفلسفة الدين. أشعر بسرور بالغ لأن تلك المحاضرات ما زالت تحظى بالشعبية، رغم أن الفرصة لم تعد متاحة، وبصراحة لم يعد يسمح لي بالتدريس في قم. لقد أغلقت في وجهي هذه البوابة، مثل العديد غيرها. لكن مناقشة فلسفة الدين ازدهرت في الحوزة الإسلامية في قم، وهناك الآن مجلتان أو ثلاث تركز على هذا المجال يديرها ويسهم بها طلابي القدامى. وهم لا يذكرون اسمي ولا يسمح لهم بنشر أعمالي، لكنهم يتابعون أفكاري حول فلسفة الدين التي وجدت العديد من المتحمسين. وأرسل عدد من الطلاب من قم إلى الجامعات في شتى أرجاء العالم لدراسة هذه المجالات. وعلى أية حال، أثارت هذه المسألة انتباه الطلاب، بل حتى أساتذة الحوزة في قم. وأجد ذلك تطورا إيجابيا وآمل أن يستمر.

صدري: شكرا لك على هذا الوصف السردي الشامل. أنت تعرف محاولات وضعك في سياق التطورات الاجتماعية ـ السياسية التي تجري في العالم الإسلامي. بل إن بعضهم بلغ حد إطلاق اسم «لوثر الإسلام» عليك. إن فكرة التمييز بين مجالات الحياة ـ العلم، الدين، السياسة.. ـ التي هي علامة فارقة في فكرك قد تفسر كدليل على التغير الهائل في العالم الإسلامي بعد مائة سنة من الصراع مع الحداثة. أعني هل من الحق القول إن فكرك يتابع، نظرياً، ما خبره العالم الإسلامي عموماً والشعب الإيراني خصوصاً خلال القرن الأخير أو نحوه؟ أنا

استحضر هنا إشارة هيغل الرمزية إلى «بومة منيرفا»، حيث الأفكار لا تسبق بل تتبع تكشف الحقيقة التي تصفها. دعني أسألك إذن سؤالا ذا شقين: كيف تقيم تأثير الإحياء الإسلامي عموماً، والثورة الإسلامية في إيران خصوصا، في فكرك؛ وما هي الصلات الجامعة برأيك بين فلسفتك وأفكار الإصلاحيين والمجددين الإسلاميين الآخرين؟

سروش: قد لا أكون أفضل من يعلق على جوانب هذا السؤال كلها، لكن سوف أذكر بعض النقاط التي خطرت في بالي وأترك الحكم لك. أولا، بقيت على الدوام مهتما بالقضايا النظرية، وأجدها مثيرة ومثمرة. لكن بعد الثورة الإسلامية أصبحت مهتما بالأمور العملية أيضا. لأنني أدركت بكل وضوح أن أولئك الذين قادوا ثورتنا لم يفكروا بما هو أبعد من إسقاط نظام الشاه الاستبدادي. وبالتالي، لم يقدروا أهمية قضايا مثل الاقتصاد العالمي، والحداثة، والإدارة المؤسسة على المعلومات وغيرها. واعتقدوا اعتقادا راسخا بأن الحاكم إذا كان عادلا وحسن النية والمقصد فإن المجتمع سيتبع مساره «الطبيعي». وفي الوقت ذاته، أطلقت مزاعم عظيمة ودعاوى جليلة من دون منهج واقعي لتحقيقها. ولم يكن لدينا أكثر من الشعارات المغرية. وكان مفجرو وحكام الثورة، وما يزالون، خبراء محترفين في فن الخطابة. والنجاح يعني بالنسبة للعديد منهم إلقاء موعظة مؤثرة، وحضور مراسم معقدة.. الخ. ومن نافل القول إن ذلك لم يسهم في إحداث تقدم دائم. ولذلك لاحظت الحاجة لا إلى أساس فكري وحسب، بل إلى حل المشكلات بطريقة عملية أيضاً.

ثانياً، اتبعت دوما شعاراً وحيداً: القول أسهل من العمل. كما أؤمن بأن الحقائق متساوقة في كل مكان؛ إذ لا يمكن لحقيقة أن تصطدم بحقيقة أخرى. الحقائق قطّان المنزل ذاته ونجوم الكوكبة نفسها. وحقيقة تظهر في ركن من

أركان العالم يجب أن تكون منسجمة مع الحقائق جميعا في كل مكان، وإلا فهي ليست حقيقة. لهذا السبب لم أتعب أبدا من بحثي عن الحقيقة في الميادين الأخرى للفكر والرأي. حقيقة العالم هذه نعمة مباركة بالتأكيد، لأنها تحض وتحرض على البحث المستمر وتولد تعددية صحية. وتستحث بشكل متواصل على التساؤل: هل الحقيقة التي نؤمن بها كاملة وشاملة، وهل نقوم بتمحيصها بكليتها ومقارنتها مع أنواع الحقائق الأخرى؟ لأن شرط حقيقة وصدق المبدأ هو التناغم مع الحقائق الأخرى. وهكذا، في بحثي عن الحقيقة، تجاهلت منطلق وأصل الفكرة، وهل نشأت في الشرق أو في الغرب، أو هل لها جذور قديمة أو حديثة. من الواضح أننا لا نملك الحقائق كافة، ونحن بحاجة إلى أماكن أخرى وأشخاص آخرين للمساعدة في كشف جوانبها المختلفة. لقد أوجدت الثورة الإسلامية الباعث المحفز في عقلي لمحاولة جمع حقائق غيرنا وحقائقنا تحت المظلة نفسها، وحل المشكلات النظرية والعملية التي كنا ومازلنا نواجهها. وأشارت أطروحتي في القبض والبسط إلى أننا بحاجة فيما يتعلق بالنصوص الدينية إلى أنواع أخرى من المعرفة إذا كنا لا نريد لفهمنا أن يصبح راكدا ومتبلدا.

ثالثاً، نظرا لأن الثورة الإسلامية في إيران تأسست على الدعاوى الدينية، ازداد اهتمامي بمسألة المكان الصحيح للدين في المجتمع. سألني أحدهم قبل مدة عن الفرق بين مشروعي ومشروع الراحل علي شريعتي. أجبت دون أن أنوي عقد مقارنة كاملة إن شريعتي أراد جعل «الدين أكثر بدانة، بينما أردت أن أجعله أكثر نحافة». فأخطر أمراض الدين التي لاحظتها بعد الثورة زيادة بدانته بل تورمه. فالعديد من المزاعم والدعاوى أطلقت باسم الدين ووضعت أعباء كثيرة على كاهله. وليس من الممكن ولا المرغوب بالنسبة للدين، باعتبار رسالته النهائية، أن يحمل مثل هذه الأعباء. وهذا يعني تنقية الدين، وجعله أخف وزنا وأكثر نشاطا وأشد حيوية. بكلمات أخرى، جعل الدين «رشيقاً» عبر تخليصه من الشوائب وإزالة الطبقات الزائدة عن وجهه.

لكل نظام مواطن ضعف. والمجتمع الديني يعاني أيضا من مشكلات خاصة به. إحدى هذه المشكلات النفاق. الأخرى أدلجة الدين، أي تحويله إلى أداة للتعصب والتزمت والكراهية. قلت على الدوام إن من الممكن تحقيق الوحدة بالدماثة والرقة مثلما يمكن تحقيقها بالكره والشدة. الإيديولوجيا تحقق مثل هذه الأهداف من خلال الكراهية. وتلك برأيي من الأمراض التي تصيب الدين وستصبح وبائية إذا أهمل علاجها. هذه مشكلات يمكن بسهولة التعرف عليها في مجتمعاتنا الدينية الوليدة، لكن زعماءنا ليسوا قانعين وراضين بها فقط، بل هم يفاقمون خطرها عن وعي أو بدون وعي. نحن نواجه حالة من الاعتماد على مصدر وحيد لحاجات المجتمع كلها، وفي هذه الحالة يسود الاعتقاد بأن جميع حاجاتنا يمكن أن يلبيها القرآن والسنة؛ وهناك مبالغة في التوكيد على الجوانب العبادية والشعائرية والشرعية من الدين (الفقه)، على تمظهراته الخارجية. وكانت هذه من بين الأمور التي سيطرت على انتباهي بعد الثورة الإسلامية. بل حاولت تنبيه قادة مجتمعنا إلى الخطر المتأصل في مثل هذه الحالة. لكن للأسف لم يركز قادتنا من رجال الدين اهتماما كافيا على هذه القضايا. وتعاملوا مع هذه الانتقادات باعتبارها علامات على معارضة النظام ومقاومة سلطتهم.

حفزني ذلك كله إلى دخول ساحة النقد الاجتماعي. وفي محاولتي لمكافحة «بدانة» الدين، انخرطت في عدد من المشاريع، بما فيها وضع الفقه في مكانه المقيد الصحيح، وفصل الجوهري والثابت عن الهامشي والعارض في الدين، وتمييز الدين بوصفه تجربة فردية عن الدين باعتباره مؤسسة جمعية. وحاولت في هذه التمييزات كلها ترسيخ الموقع الطبيعي والاجتماعي للدين وطبيعة علاقتنا بالله. وفوق كل شيء، حاولت رسم صورة أكثر لطفاً ومودة لدور الله في المجتمع، بحيث يمكن للثوريين التعايش بشكل سلمي معه ومع بعضهم بعضاً. وهكذا حاولت التقليل من الكراهية التي اعتبرها بعضهم من حقائق التدين. إذ اعتقد بعض الناس في مجتمعنا، نتيجة التأثيرات الستالينية والفاشية، أن جوهر

الدين هو العداء، والتكفير، وإقامة الحد. هؤلاء بحاجة إلى النصح والزجر. ولاحظت بأننا إذا استطعنا عقد مصالحة بين الإسلام والثورة، فلم لا نعقد مصالحة بينه وبين حقوق الإنسان، والديمقراطية، والحرية؟ فبرغم كل شيء، تعتبر الثورة مفهوما أتى من خارج الدين أيضا. أما السبب فهو عدم اطلاع رجال الدين على هذه المفاهيم، وعدم إعدادهم لتقدير أهميتها. لذلك حاولت شرح الأفكار اللادينية الأصيلة والمهمة بحد ذاتها، وقدرتها على التأثير حتى في فهم الدين ذاته. حقوق الإنسان واحدة من هذه المفاهيم اللادينية المهمة، مثلما حاولت أن أبرهن في إحدى المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب. وبالرغم من ضرورة إجراء هذا النقاش خارج إطار الدين، إلا أن له تأثيرا بالغا في فهمنا للدين.

يمكن أن أعزو تطور هذه الأفكار جميعا إلى تفجر الثورة الإسلامية في إيران، وانتشار المنهج الديني في الحياة والتفكير في مجتمعنا، وادعاء حكومتنا بأنها إسلامية. ومن المناقشات التي أثارت حساسية كبيرة لدي فكرة الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية. إذ لا مجال للشك في أن حكومة رجال الدين لا معنى لها ولذلك لم أناقشها إلا في مقالتي «الحرية ورجال الدين»، حيث قدمت الحجة على وجوب عدم إعطاء رجال الدين، بصفتهم رجال دين، مزايا دنيوية، سياسية كانت أم اقتصادية، تفضلهم على المواطنين الآخرين. كتبت أيضا حول معنى الحكومة الدينية. وكان ذلك كله نتيجة للثورة والأحداث في إيران. فقد دفعتني إلى التفكير، وحاولت توفير الأسس النظرية لها.

أكرر: الحكومة الإسلامية في مجتمعنا هي لسوء الحظ بدون نظرية وبدون مبدأ. وبالتالي فهي تتصرف في مجالات الاقتصاد والسياسة وحقوق الإنسان والشؤون الدولية بطريقة عشوائية وبأسلوب ردة الفعل. ولم تشيد أسسا وركائز ومبادئ يمكن العمل انطلاقا منها بأسلوب هادف. ولا كان لديها الوقت للقيام بذلك. وحتى أوامر وبيانات وفتاوى الإمام الخميني اللاحقة حول الفقه حكمتها الاهتمامات والهموم العملية المباشرة. ولم يجد أبدا متسعا من الوقت لتوفير

الأسس النظرية لها. أعتقد أننا بحاجة إلى بناء أسس نظرية. وإذا لاقت أفكاري بعض النجاح فلأنني تصديت وتتبعت مثل هذه القضايا في بيئة فقيرة على الصعيد النظري.

صدري: ماذا عن مسألة السمات الجامعة والمشتركة بين فكرك وفكر غيرك من المجددين والإصلاحيين؟ هل تعتقد بأنك تصديت لهذه المسألة بصورة كافية؟

سروش: لربما ألمحت إلى بعض هذه التأثيرات. وهنالك أوجه للتشابه والتغاير من الأفضل أن تترك للآخرين من أجل كشفها وتطويرها. وبالطبع يمكنني القول إنني انتبهت للمفكرين الذين تبنوا أفكارا إصلاحية، مثل محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، والغزالي، وشاه ولي الله دهلوي، وغيرهم من الإصلاحيين والمجددين، بمن فيهم الخميني. وقمت بتمحيص نظرياتهم والتدقيق بها للعثور على البؤر المختلفة لاهتماماتهم واستراتيجياتهم فيما يتعلق بحل المشكلات.

صدري: هذا يوصلنا إلى السؤال الأخير: كيف تنظر إلى مستقبل حياة المسلمين الفكرية والاجتماعية ـــ بكلمات أخرى، ما هي المشكلات الرئيسة والجوهرية التي تجد أنها تعترض سبيل الجيلين أو الأجيال الثلاثة القادمة من المسلمين؟

سروش: هذه مشكلة هائلة، ولست متأكدا من قدرتي على إيفائها حقها. فالخواء النظري الذي حزنت له في حالة إيران يمتد ليشمل العالم الإسلامي بأسره. دعني أشير إلى أنني في إحدى مقالاتي غير المنشورة، قمت بالتمييز بين نوعين من الإسلام: إسلام الهوية وإسلام الحقيقة. في الأول يصبح الإسلام قناعا للهوية الثقافية واستجابة لما يعتبر «أزمة هوية». الثاني يشير إلى الإسلام كمستودع للحقائق التي تشير باتجاه سبيل الخلاص الدنيوي والأخروي. ولذلك يعرف نبي الإسلام بأنه رسول لهذه الحقائق. لقد دعا النبي وغيره من الرسل

الناس إلى الإيمان بسلسلة من الحقائق التي تشير باتجاه الخلاص. ومع قبول الناس بهذه الحقائق والمبادئ والأحكام الدينية التي تتضمنها، طوروا بالتدريج هويات وشيدوا حضارات. ولم يكن ابتكار هوية أو بناء حضارة مقصد الأنبياء. فتعبير «حضارة» نحته المؤرخون. المسلمون مثلا لم يدركوا بأنهم يبنون أو بنوا «حضارة» إلا في القرن التاسع عشر. فهذه فكرة حديثة. ونحن نعلم جميعا المدى اللامحدود والمبهم والضبابي للمفهوم، وكيف يمكن له أن يحير ويشوش الحكم المنطقي.

أخشى أن يتجه المسلمون، في مواجهتهم مع الحضارة الغربية، إلى الإسلام كهوية. وهذا يتلقى التشجيع من قبل بعض المفكرين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. راجعت مؤخرا أطروحة هنتنغون ولاحظت أنه استحضر عددا من الحضارات، بما فيها الحضارة الإسلامية. أما فكرته عن "أزمة الهوية" في العالم الإسلامي فقد جعلتني أكثر ثقة بصحة وصدق رأيي. أعتقد أن من أخطر الآفات النظرية المتفشية في العالم الإسلامي عموما تحول الناس تدريجيا إلى فهم الإسلام باعتباره هوية لا حقيقة. صحيح أن للمسلمين هوية إسلامية وحضارة إسلامية، إلا أنهم لم يعتنقوا الإسلام من أجل الهوية أو الحضارة. فالحضارات تبعات منبثقة وغير مقصودة تنتج عن الأفعال الواعية للاعبين الاجتماعيين. وهي المجموع الكلي للمنجزات المادية والمثالية للعديد من الأجيال، وتشبه بهذا المعنى السوق أو اللغة. ولا يمكن أن تصدر عن المحاولات الواعية لفئة قليلة. ومثلما أشار هايك، فإنها مخططات تلقائية وعفوية. وأي محاولة مقصودة ستكون ضارة بالمخطط. أنا هنا لا أقول إن المسلمين ليس لديهم هوية، لكن يجب أن لا يختار الناس الإسلام من أجل الهوية تماما كما قال جلال الدين الرومي:

من يزرع قمح الرغبات
يحصد التبن
عرج محمد لزيارة الله
فقابل في طريقه الملائكة

إذن، أعتقد أن إسلام الهوية سوف يذعن لإسلام الحقيقة. ويمكن لهذا الأخير أن يتعايش مع الحقائق الأخرى؛ لكن الأول، بطبيعته، محارب ومشاكس. إنه إسلام الحرب لا إسلام السلم. الهويات تتصارع والحقائق تتعاون.

هذه نقطة مهمة ورئيسة، لكن هناك مزيدا من القضايا التفصيلية الأصغر. فثمة عدد من المشكلات التي لا يمكن حلها إلا على الصعيد العالمي. والمثال الذي يجسد هذا النوع من المشكلات مؤسسة الرق. فهي الآن محظورة لا في العالم الإسلامي وحده بل في العالم كله. ولا يوجد بلد يجيز الرق قانونيا أو يسبي الأسرى في الحروب. نحن نعلم أن الإسلام قبل هذه المؤسسة. وكان ذلك أمرا مفروضا على الإسلام باسم الثقافة العالمية المهيمنة التي تخترق كل شيء، ولا تستثني الإسلام. فقد كان المسلمون يتعرضون للأسر في الحروب ويتحولون إلى عبيد، وكانوا هم يفعلون الشيء ذاته؛ ولم يكن هناك سبيل لتقويض أركان المؤسسة محليا بدون تهديمها عالميا. إذ إن بعض أنواع الظواهر تحتاج إلى مشاركة عالمية. فنحن مسافرون على سفينة واحدة، فإذا خرق شخص ثقبا فيها فسوف نغرق جميعاً، كما يشير النبي الكريم في أحد أحاديثه. وهذا مثال رمزي ممتاز، حيث يكون سكان الأرض جميعا مسافرين معا على سفينة. نحن المسلمين نواجه نوعين من المشكلات: محلية وعالمية (نشارك بها البشرية ككل). وبرأيي، فإن مشكلات مثل السلام، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، قد تحولت إلى مشكلات عالمية. وينبغي على مفكرينا أخذ ذلك بعين الاعتبار. البيئة أيضا تجسد مثالا صارخا على ما نقول.

لذلك، أنا مع الرأي القائل إن على المسلمين اعتبار بعض القضايا عالمية والتعامل معها على هذا المستوى، بحيث يمكنهم أن يجنوا محليا ثمار ما زرعوه عالميا. هنالك بالطبع قضايا أخرى تعتبر محلية وخصوصية. المشكلات العالمية الشاملة مثل التقانة تتطلب حلولا عالمية شاملة. ولحسن الحظ فإن هذا العصر المعتمد على البحث العلمي يتيح فرصة أفضل للإطلاع على الأنواع الأخرى من

المعتقدات والحقائق والحلول. وأصبحت المسيحية واليهودية وغيرهما من الديانات متاحة بشكل أكبر وأسهل لاستقصائنا وتمحيصنا الآن، والعكس صحيح. علينا انتهاز هذه الفرصة ومحاولة توضيح القضايا الإيمانية المتداخلة. يجب أن نصبح أكثر قدرة على عقد مصالحة بين الحقائق المختلفة.

صدري: أنت تعني حوار الأديان، أليس كذلك؟

سروش: أجل بالتأكيد، حوار الأديان.

صدري: شكرا جزيلا لك.

سروش: ولك الشكر أيضا.

2

الإحياء والإصلاح الإسلامي

مقاربات من منظور علم الكلام

يطالب [الإسلام] بالإخلاص لله، لا للعروش.. والأساس الروحي المطلق للحياة كلها، كما يراه الإسلام، أبدي وكاشف عن نفسه في التنوع والتغير. والمجتمع القائم على مثل هذا المفهوم للواقع يجب أن يتوافق، في حياته، مع أنماط الثبات والتغير[1].

العلّامة محمد إقبال (اللاهوري).

الجدل حول الإحياء الديني ليس بدعة [مهرطقة] ولا بديعاً[2]؛ ولا هو ملمح مقتصر على الدعوة الإسلامية. إذ إن لفكرة الإصلاح الديني تاريخا طويلا. ومع ذلك، هنالك اختلاف واضح بين الإصلاحيين في الماضي والحاضر.

المصلحون والمجددون في الماضي: الغزالي، فيض كاشاني، جلال الدين الرومي، شبستري، أمولي، دهلوي

الحكماء العارفون والمجددون المصلحون في الماضي، الذين كدوا وتعبوا وأدركوا ضرورة الإصلاح الديني، وبرّحهم غموض وإهمال جوهر الدين، كرسوا أنفسهم لمهمة إزالة ما لحق به من شوائب وعلق من زوائد، ونزع وتمزيق الحجب، وكشف الخرافات والأوهام، وإلغاء الهرطقات، وفضح المتاجرين بالدين. باختصار، عملوا على مسح الغبار والطين عن وجه التدين؛ وصمموا ـ تالياً ـ على كشف وإعادة تقديم الجوهر الحقيقي للدين.

هؤلاء العلماء والحكماء، من أمثال الغزالي وفيض كاشاني، تساءلوا عن السبب الذي جعل تجار الدين يحتلون مثل هذه المواقع البارزة، دافعين العوام (الجماهير الجاهلة) إلى الاعتقاد بعدم وجود سلعة في واجهة متجر التدين سوى

المواعظ، والفتاوى، والكلام. كما تساءلوا عن السبب الذي جعل المظهر الخارجي للدين [الشعائر والقوانين أو الشريعة] لا يترك سوى حيز ضيق لجوهره الداخلي الدفين؛ لماذا يعادي الفقه الأخلاق الدينية إلى هذا الحد؛ لماذا تبادل مركز ومحيط دائرة التدين الأماكن والمواقع؟ ولماذا لا يكرس للعرفان والأخلاق حتى عُشر الحماس الذي تلقته القوانين والخطب البلاغية الدينية؟ لقد سعت الأفكار الإحيائية والتجديدية لهؤلاء الحكماء المبكرين إلى تمييز الجوهر عن المظهر والأصل عن الفرع، بحيث يأخذ كل مكانه الصحيح. جلال الدين الرومي[1]، والشيخ محمود شبستري، وسيد حيدر أمولي، إضافة إلى مجموعة من الحكماء العارفين الآخرين الذين تكلموا عن الشريعة [الشعائر والأحكام]، والطريقة [السبيل القويم]، والحقيقة [البعد الداخلي][1] للدين، كانوا يدركون بدون شك أنهم يخوضون غمار هذا المجال. ولم يستحسنوا غياب حقيقة الدين خلف موكب الشعائر والطقوس، ولا أعجبهم حصر جوهر الدين الرحب في ضيق المظهر. وبالرغم من أنهم برؤوا افتتان العوام بالواجهات الخارجية للدين، بل اعتبروه أهلا للثناء، إلا أنهم لم ينظروا إلى هؤلاء الناس كأنسب رعايا أو أفضل حملة للشرع والوحي الإلهي. ومع أنهم أحبطوا محاولة النخبة المختارة لكشف غموض الحقيقة [البعد الداخلي]، إلا أنهم رغبوا في الدين بالضبط بسبب هذه الغوامض والأسرار العجيبة التي تعجز عن وصفها العبارة. واعتبروا أن هيمنة المعتقدين بالمظاهر السطحية وباعة القشور الخارجية تشكل ظلما كبيرا للجوهر الثمين للدين، وكرسوا جهدا حماسيا ومخلصا للحفاظ على الدين الحقيقي وبعثه وإحيائه.

آمن هؤلاء الفقهاء والحكماء أن لؤلؤة أبدية ثمينة تكمن مختبئة في صدفة الأحكام والشعائر [الشريعة]، وهي ليست عرضة للتبدل والذبول. ويجب اختطاف هذه الدرة المكنونة من أكف الغوغاء وأهل الزخرف والتنميق.

المصلحون في عصرنا الحالي: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، محمد إقبال، علي شريعتي، الخميني، مرتضى مطهري

يواجه المصلحون والمجددون في عصرنا تحديا عظيما: عقد مصالحة بين الأبدي والزمني (حسب تعبير محمد إقبال). وخلال القرون القليلة الماضية، حدثت عمليات «قبض وبسط» هائلة أثرت في حياة ومعتقدات البشر إلى حد جعل حتى الفهم البسيط لتعبير «الأبدي/الخالد» أمرا صعباً. إن فهم الرسالة الخالدة للدين والحفاظ عليها في خضم مثل هذا المد الاقتحامي للتغيير والتجديد، يشكلان في عصرنا جوهر كفاح المجددين ومحور نضال المصلحين وما بذلوه من تضحيات. لقد كرست مساعي المصلحين في الزمن الماضي لمهمة إنقاذ الدين وتحريره من قبضة الظلاميين والمتاجرين به. لكن جهود الإصلاحيين في الزمن الحاضر تكرست للمسلك الآمن للدين عبر السبيل الخطر لعالم زمني/عرضي زائل، عالم علماني يزداد اضطرابا وهيجانا، وإسباغ المعنى الصحيح والصلة الوثيقة عليه.

لا يترك الخضوع التام للتغيير والتجديد مجالا للديمومة، وبالتالي لا يترك دينا يستحق اسمه؛ في حين أن الإصرار الملح على الديمومة والمقاومة العنيدة للتغيير سوف يجعلان الحياة الدينية في العالم الدنيوي الزائل أمرا مستحيلا. لذلك، تمثل المصالحة بين السبيلين تحديا عظيما للأخيار من علماء الكلام واللاهوت في يومنا هذا. ومنذ عصر النهضة، اتبعت أوروبا السبيل الأول، بينما اختار بعض المفكرين المسلمين الثاني. وأدى الطريقان إلى النهاية نفسها: اضمحلال وانحسار الدين.

بعض المراقبين السطحيين من المسلمين، الذين لم يتمكنوا من فهم إيقاع ومنطق العالم الجديد، وطبيعة وجغرافية وهندسة الدين، وتاريخ الثقافة الدينية، وتفاعل وتبادل وتصارع الفكر الديني مع الأفكار الأخرى، افترضوا أن بالإمكان تجديد الدين من خلال تغييرات الجراحة التجميلية. وحاولوا بأسلوب مراوغ استخلاص رؤى علمية جديدة من أحشاء النصوص القديمة، متباهين بنبوءات الدين فيما يتعلق بظواهر مثل الميكروبات والطائرات والكهرباء والفيتامينات

وغيرها. وأملوا فعلا بإزالة قشور الأحقاب ومسح صدأ العصور عن وجه الدين من خلال مثل هذه الحيلة. وكان قصدهم تقديم دين جدير بالعصر الحديث، مثلما هو مقبول للمشاعر والحساسية الجديدة. لكن الألم كان مبرحاً ومعذباً بحيث يتعذر تهدئة حدته بمثل هذه الخطط البلهاء والبرامج الرعناء.

ثم قام المدافعون عن هذه المقاربة بطرق بوابة الاجتهاد بحثا عن حل. وبدت مؤسسة الاجتهاد في العالم الشيعي لوهلة مسألة تتعلق بالفخر والتباهي بالذات: «نحن الوحيدون الذين يملكون مثل هذا الكنز، بينما لا يملك الآخرون [السنة] مثله». لكن الدواء السحري الشامل الذي يفترض به أن يزيل الألم ويثبت الزعم أثار وابلا من الاعتراضات الحادة: إذا كنتم في الحقيقة راضين وقانعين بهذا النبع من الحياة، فلماذا يوجد العديد من الشفاه العطشى؟ ولماذا يهجع المحتاجون فوق «الكنز» ويحرمون إلى الأبد من هباته وعطاياه؟ ولماذا يصارع الشيعة وغير الشيعة مشكلات الهوية؟ ولماذا يعجزون هم أيضاً عن حل مشكلاتهم؟ علاوة على ذلك كله، من يزعم أن جميع المشكلات فقهية وبالتالي يمكن حلها بصيغة من صيغ الاجتهاد؟ ومن يدعي أن التحولات الفكرية والاقتصادية في العصر الحالي يمكن تلخيصها واختزالها في التحولات والتغيرات الفقهية؟ إن الدعوة إلى الفقه التجديدي مقابل الفقه التقليدي تتردد أصداؤها في مجتمعنا، وعلا فوق الضجيج الصخّاب صوت الإمام الخميني واضحاً جلياً: «الاجتهاد كما فهم ومورس من قبل الحوزة غير كاف». ويكشف هذا البيان الصريح عن أن الاجتهاد نفسه بحاجة إلى اجتهاد. وإذا استمر على حاله فلا يمكن أن نعلق عليه أملا كبيرا. ولا أهمية لما يقال بين المسلمين السنة، كما ذكر محمد إقبال، إن إغلاق باب الاجتهاد يكاد يكون وهما.

بالرغم من أن الشهيد مطهري[6] كان يبحث عن «فقيه شجاع» يصدر فتاوى جريئة[7]، إلا أنه عرف تمام المعرفة أن الفقهاء هم أبناء زمانهم ونتاج مكانهم، وبالتالي يفكرون ضمن الأطر المقيدة لعصرهم وبيئتهم. وأقر بأننا نحن المسلمين

لا نملك فهما كافياً لمعظم القضايا الإسلامية وأن القرآن أصبح غامضا نسبيا واستغلق على أفهامنا. وأعلن مطهري أن استبدال بعض أحكام «المصطلح الشرعي» بأحكام «العلل الأضعف» والعكس بالعكس (أي المدى الذي يصل إليه الخلف من فقهائنا، أتباع فقهاء السلف) لن يعالج الأزمة المأزقية المعاصرة التي يعاني منها العالم الإسلامي[8].

جهد جمال الدين الأفغاني لإيقاظ المسلمين، وحاول تلميذاه محمد عبده ورشيد رضا إحياء الدين والرجوع إلى القرآن. وأثار قبلهم الصوفي المتنور والعالم المتفقه، شاه ولي الله دهلوي، في كتابه «حجة الله البالغة»، أثار الانتباه إلى الفارق بين الأحكام التي ظهرت خلال عهد النبي (التي كانت تناسب الجزيرة العربية قبل خمسة عشر قرناً وبالتالي يتعذر تطبيقها في الأزمنة والأمكنة الأخرى) وبين أحكام الدين الخالدة. واستحث الفقهاء على الانخراط في الاجتهاد الابتكاري لملاحظة الفارق الدقيق المراوغ بين أحكام الدين الشاملة من ناحية، وطقوس وشعائر جماعة اثنية معينة من ناحية أخرى، وذلك لتجنب تعميم وتسييد المعايير المحددة عرقيا واثنياً وتاريخياً.

شكل التعامل مع المشكلات الجديدة الدخيلة (مثل: الخلو[9]، والتأمين، والكحول، والصلاة في القطبين وعلى سطح القمر[10]، وغيرها) اعتمادا على الممارسة الدينية الراسخة، غزوة أخرى بهدف التحديث والابتكار في الفقه. كما صاغ تشكل الفروع العلمية الحديثة، مثل علم النفس الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي، اعتمادا على الموروث الديني، مسعى جديدا أكثر ابتكارا وإبداعا. أما أهم المحاولات وأكثرها جدية فكانت الجهود الهادفة للتمييز بين المكونات الثابتة والمتغيرة في الدين بحيث يتضح أين يكون الإسلام عرضة للتغيير وأين يكون ثابتا وصلباً ومقاوماً. وأدرك محمد إقبال وعلي شريعتي كلاهما أن المشكلات الشرعية والفقهية هي جزء من مأزق المسلمين المعاصرين. على سبيل المثال، لا يمكن للمرء أن يقف متفرجا وهو يشهد مأساة امرأة مضطهدة من البنجاب، وقد

حرمت من حقها في الطلاق الديني للنجاة بجلدها من قبضة زوج مستبد، تلتجئ إلى قانون الردة[12]. لكن لم يجد أي من المفكرين الحل لمثل هذه المعضلات والمسائل داخل مؤسسة الفقه التقليدي ولدى الفقهاء.

اعتبر شريعتي الدين عموما مستودعا ثقافيا ودعا إلى تنقية هذا المصدر والانتفاع به. أما هدفه من تنقية الثقافة الدينية فهو الحفاظ على الشروط والظروف التي تمكّن وتقوي الدين. تأثر شريعتي تأثرا كبيرا بدعوة الاشتراكية إلى العدالة الاجتماعية وأقلقته هيمنة التحالف الثلاثي بين «الزور والزار والتزوير» على المجتمع الإسلامي. كما أعرب عن تقديره (من منظور علم الاجتماع) لتفسير الشكل والجوهر، والثقافة الدينية، والثقافة الاثنية. ولذلك شجع المسلمين على أدلجة الدين وتحريره من قبضة ثقافات الإفساد والتعطيل والتلفيق. ونادى باستعادة روح الدين وإصلاح مظهره. وحذر أخيرا من مغبة فقدان الهوية ومن التخلف الثقافي.

كان محمد إقبال، معلم شريعتي ومرشده الحكيم، والمعجب المتحمس بحكماء الماضي العظام من أمثال جلال الدين الرومي، غاضبا من هيمنة الروح اليونانية على فكر علماء المسلمين. وأعلن بكل جرأة أن تخليص الدين من هذا التشويه الروحي شرط لإحياء الفكر الديني. وحاول إقبال بعث/وإعادة بناء فلسفة الإسلام الدينية من خلال تجميع وتركيب التراث الفلسفي الإسلامي مع الفلسفة الحديثة. وبالرغم من أنه آمن بالطبيعة الارتقائية والدينامية للفكر الإسلامي، إلا أنه اعتبر الفكر الديني متسقا بالكامل مع مبادئ الاستمرار والاستقرار. وفي الحقيقة، اعتبر بعضا من هذه التوليفات المركبة احتمالا ممكنا ومجديا في العصر الجديد. وجهد لوضع برنامج نظري يساعد على تحقيق هذه الفكرة.

إسهام نظرية القبض والبسط (المتعلقة بالتفسير الديني) في الإصلاح والإحياء الإسلامي

إن عقد المصالحة بين الأبدي والزائل، والمقدس والمدنس؛ وفصل الثابت عن المتغير، والشكل عن الجوهر؛ وإحياء الاجتهاد الابتكاري في الدين؛ والعثور على فقهاء يتصفون بالشجاعة والجرأة؛ وتجديد وإحياء الفقه؛ وتغيير مظهر الدين مع الحفاظ على روحه؛ وتعريف الإسلام بالحقبة المعاصرة؛ وتأسيس علم كلام إسلامي جديد: كانت كلها من أهداف المصلحين والمجددين، لكنهم احتاجوا إلى نظرية ابستمولوجية كانت غائبة عن أدبيات الإصلاح والإحياء. أما أطروحة القبض والبسط في التفسير الديني فتقترح بكل تواضع مثل هذه النظرية. إذ إن الحلقة المفقودة في مساعي وجهود الإصلاحيين والمجددين في الماضي كانت التمييز بين الدين والمعرفة الدينية. حيث فشلوا في الاعتراف بأن المعرفة الدينية صيغة من صيغ المعرفة البشرية. وسبب هذا الإهمال تناقضات مهمة في أحكامهم وأدى إلى انزلاق الحل المرغوب من بين أصابعهم.

وطاردتهم الأسئلة المعذبة أنى التفتوا: ما هو زعمكم وهدفكم؟ ما هو «الخلل» الذي تقترحون إصلاحه في الدين؟ ما هو الخطأ أو العلة التي أصابته واستفزت حمية التعاطف والإصلاح؟ ما هو الموضوع الجوهري الذي لم يتطرق إليه النبي، وما هو الخير أو الشر الذي تركه الدين ويتطلب الآن مساعدتكم في تفسيره أو استخلاصه؟ وعلى أية حال، إذا كان الدين فعلا يعاني من هذه المثالب والعيوب، لماذا تلتزمون به حتى الآن؟ لم لا تغسلون أيديكم منه؟ لماذا أخذتم دور القادة لا الأتباع؟ لماذا تطمحون إلى استكمال وإحياء وإعادة بناء الشريعة، وهي مسؤولية جديرة بالأنبياء لا الدعاة والمبشرين؟ علاوة على ذلك كله، لماذا أنتم وحدكم من أدرك هذه النواقص والمثالب بينما لم يدركها أسلافكم؟ أخيرا، كيف تجرؤون على الافتراض بأن دينا مقدسا، إلهيا، خالدا، سيترك فجوات لكي يملأها «العقل الجزئي» والفهم المحدود للبشر الفانين؟

الحقيقة هي أنه طالما لا يميز المرء بين الدين وفهم الناس له، سوف يظل عاجزا عن العثور على إجابة شافية لهذه الأسئلة الصعبة. أجل، صحيح أن النصوص المقدسة (وفقا لحكم الأتباع) كاملة لا عيب فيها ولا نقص؛ إلا أن من

الصحيح أيضاً أن فهم البشر للدين ناقص وعرضة للزلل. الدين مقدس وسماوي، لكن فهم الدين بشري ودنيوي. فما يبقى ثابتاً هو الدين، وما يتعرض للتغير والتبدل هو المعرفة الدينية. ولم يتردد الدين في التعبير عن أهدافه وتفسيره للحق والباطل والخير والشر؛ أما الزلل والنقص ففي فهم البشر لمقاصد الدين. ولا يحتاج الدين لإعادة بناء واستكمال. لكن المعرفة الدينية والرؤية الدينية بشريتان وناقصتان وبحاجة مستمرة لإعادة البناء. الدين متحرر من الثقافات ولا تعيبه أو تشوبه بدع عقول البشر، وذلك على العكس من المعرفة الدينية التي تخضع دون أدنى شك لمثل هذه التأثيرات. المصلحون والمجددون ليسوا مشرعين بل مفسرين. وبالرغم من أن الدين لا يعاني من نقص أو خلل أو عيب، إلا أن النواقص عديدة والعيوب كثيرة في التفسيرات. وحاشى للنبي أن يتهم بالتكتم أو الإهمال في أداء مهمته كرسول ينقل الوحي الإلهي؛ العقل البشري هو الذي يتأثر بالحاجة والإهمال. والعقل لا يساعد الدين كي يكمله؛ بل يكافح لتحسين فهمه. والوحي الإلهي لا يماثل أبداً الرأي البشري ولا يوازيه، ولذلك تنتفي إمكانية الاتفاق أو الاختلاف بينهما؛ إن الفهم البشري للدين هو الذي يمكن أن يتسق أو يتنافر مع الأجزاء الأخرى من الفهم البشري.

رب العالمين هو الذي ينزل الدين، لكننا نحن الذين نفهمه وندركه. عند هذه النقطة تولد المعرفة الدينية، بشرية بالكامل وخاضعة لإملاءات المعرفة البشرية كلها. وعلى أولئك الذين يبحثون عن الثابت والمتحول في الدين أن يعرفوا أن التمييز بين الاثنين وتقرير تجسداتهما ينتميان إلى مجال «المعرفة الدينية»، وبذلك فهما يتبعان تفسيرا معينا للدين. إن تقرير الثابت والمتحول لا يمكن التوصل إليه قبل فهم الدين بل بعده. وبالتالي، نحن نواجه في كل مكان معرفة دينية تهتم بالدين وتلاحظه، لكنها ليست هي الدين. وهذا الحكم يغطي فروع المعرفة البشرية كافة.

إن التعامل مع المعرفة الدينية، كفرع من المعرفة البشرية، وبوصفها ناقصة، وغير نقية، وغير كافية، ومقيدة بالثقافة؛ ومحاولة إصلاح ورتق ما بَلي منها، يشكلان مهمة تستحق الإعجاب والتقدير. هذه الممارسة هي التي تسمى بالإصلاح والإحياء الديني. نحن الآن في موقع يؤهلنا للعودة إلى عدد من الأسئلة التي أثيرت في بداية هذه المقالة: لماذا نحتاج إلى «فقهاء شجعان»؟ وما هي العلاقة بين الشجاعة وإصدار الفتاوى الدينية؟ وكيف يمكن للفقيه أن يكون شجاعاً؟ ولماذا، وبأي معنى، هيمنت سلطة الفكر اليوناني على الفكر الديني؟ وما هي طبيعة ما يسمى بالحجب التي غلفت الدين وألغت تأثيره؟ وما هي «المصادر الصافية» التي زعم بعضهم أنها موجودة؟ لماذا بقيت غائبة عن البصر ومحتجبة عن النظر طيلة هذه المدة؟ أي عيون، وبأي عدسات، جعلت هذه المصادر تعاود الظهور مجددا؟ لماذا عاش «علم النفس الإسلامي» و«علم الاجتماع الإسلامي» الوليدان[13] هذه الحياة الجنينية الطويلة قبل ولادتهما في عصرنا الحالي؛ وأين كان الذين ساعدوا بكل مهارة وحذق على ولادة هذه الأفكار؟ وهل أضيف علم النفس وعلم الاجتماع إلى الدين ذاته أم إلى المعرفة الدينية؟ وهل الدين هو الذي يرتقي ويتطور أم المعرفة الدينية؟ وأيهما يخضع فعلا للقبض والبسط؟

لن يتعرف المرء إلى تغير وارتقاء المعرفة الدينية وآليتها إلا إذا تنازل وطرح مثل هذه الأسئلة. فإذا كان علم النفس الإسلامي حديث العهد، والمعرفة الدينية مازالت تحت وصاية الفكر اليوناني منذ قرون، والأسلوب التقليدي من الاجتهاد لم يعد كافيا، ألا يجب علينا الاعتراف بأن المعرفة الدينية مؤقتة وزمنية؟ من لا يدرك الفارق بين الدين والمعرفة الدينية سوف يتوصل بالطبع إلى نتيجة خاطئة مفادها أن الدين أيضا مؤقت وزمني لا المعرفة الدينية وحدها. ليس الأمر كذلك أبدا! فالوحي الإلهي نشأ خارج الزمان والمكان. الوحي ليس أسير طبيعة أو حضارة. لكن ما هي المعرفة الدينية، بنت الفهم البشري كما هو واضح، إن لم تكن مؤقتة وزمنية؟

نحن على بعد خطوة واحدة فقط من الاعتراف بأن الطبيعة المؤقتة للمعرفة الدينية، وهي مبدأ شمولي قابل للتطبيق، ليس لها معنى آخر سوى مزامنة وتكييف هذا الفرع من المعرفة البشرية مع العلوم والحاجات الخاصة بكل عصر. والتحول في طريقة المعرفة وحياة البشر هو السبب البعيد لتحول وتغير المعرفة الدينية.

نحن الآن في موقع أفضل للإجابة عن الأسئلة التي طرحت آنفا: لماذا يتحول الدين، الذي يفترض أن يكون «حاكم» الثقافات المطلق، إلى خادمها المقيد بأصفادها؟ لماذا يدعو المصلحون والمجددون إلى تنقية وتطهير الدين من الشوائب؟ لماذا يؤخر الكتاب والسنة[14]، المتخمان بالأفكار الحيوية المهمة، ولادة هذه الأفكار إلى أجل غير مسمى؟ ولماذا يعتبر ارتقاء وتطور الفهم الديني أمرا محتوما يتعذر اجتنابه؟ لماذا تترك الحقيقة لأجيال المستقبل كي يعلنوها؟ ولماذا تخون أحكام الفقهاء العرب والعجم مزاج وطباع ثقافاتهم؟[15]. علاوة على ذلك كله، لماذا يختلف إسلام الفيلسوف عن إسلام المتصوف؛ أخيرا والأهم، لماذا نحتاج إلى الإحياء والإصلاح الديني الآن؟

تكشف نظرية القبض والبسط في التفسير الديني سر مثل هذه الأسئلة كلها. فهي تفصل الدين عن المعرفة الدينية، وتعتبرها فرعا من المعرفة البشرية، وترى أن فهمنا للدين يرتقي مع ارتقاء فروع المعرفة البشرية الأخرى. إن رؤى وحاجات العصر الجديد تزود الفقهاء بالجرأة والشجاعة، وتلعب دور "القابلة" للشريعة الحبلى، وتثير روح الفكر اليوناني والشعور به في جسد الفهم الديني. علاوة على ذلك، يتضح أن المعرفة الدينية، لا النص المقدس ذاته، هي التي تأخذ لون وصبغة ورائحة الثقافات، وتتعرض للتغيير، وتحتاج إلى التنقية والتطهير. ودعاة الإحياء والإصلاح، فلاسفة الدين المتعاطفون معه، لا يستبدلون بالدين فهمهم له. بل يستبدلون ببساطة فهما للدين بفهم آخر. وبينما يقبلون الطبيعة الأبدية الخالدة للقرآن والحديث، فإنهم يجددون ويكملون معرفتنا بهما. فما يبقى ثابتا مستمرا هو الدين؛ وما يتغير ويتبدل هو الفهم الديني.

وبذلك تعقد المصالحة بين الأبدي الخالد والمؤقت الزائل؛ وتعاود السماء والأرض اتحادهما في نوع من العناق؛ وينتج الدين الأبدي الثابت المعرفة الدينية المتغيرة المتطورة. وبهذه الطريقة يحل غموض الطبيعة التي لا تستنفد لتفسيرات الوحي الإلهي، وآلية ذلك التفسير، والعلاقة بين العقل (أي التفكير التأملي العقلاني)، والمعرفة البشرية، والدين. وبذلك تحقق عملة موحدة الأحلام المشتركة للترك والرومان والعرب[16].

يجب أن يكون واضحا أن الطبيعة التاريخية للمعرفة الدينية، بمعناها الدقيق الحالي، تتمتع بالمناعة ضد الديماغوجية المبتذلة التي تطالبنا بمحاولة تحويل النظام المؤقت إلى شكل ديني، بدلا من جعل الدين يلبي متطلبات العصر. الممارسة الدينية لا يمكن أن تصبح مؤقتة وعرضية بأمر أحد؛ فهي مؤقتة بحد ذاتها، والمؤقت ليس سمة للدين بل صفة للمعرفة الدينية. وفي سبيل تحويل النظام المؤقت إلى شكل ديني، يجب أن تفهم ماهية الدين. ويمكن الحصول على هذا الفهم عبر اكتساب المعرفة الدينية، التي هي بدورها مقيدة بالزمن على الدوام. لذلك، لا يمكن حصر النظام المؤقت داخل القالب الديني نفسه إلا من خلال المعرفة الدينية المقيدة بالزمن. وعلى أية حال فإن مفتاح فهم نظرية القبض والبسط في التفسير الديني يكمن في فهم فارقين مميزين رئيسين: أولا، الفارق بين الدين وبين فهمنا للدين؛ ثانياً، الفارق بين المعرفة الشخصية للدين والمعرفة الدينية. ولن يتمكن أحد من تمتيع ناظريه بالمروج الرحبة والآفاق المفتوحة لعلم الكلام الجديد إلا إذا نجح في تسلق هذين الحاجزين الهائلين.

هنالك كثيرون يضمرون وهما مفاده أنه مهما كان ما يؤمنون به فهو جوهر الدين والمعرفة الدينية. وينبغي إطلاق حملات ضخمة لتمزيق هذين الحجابين التوأمين من الوهم المضلل والتعجرف المتكبر، بحيث يدرك كل فرد أن معتقده الديني مهما كان نقياً وصافياً، يمثل فهمه الخاص للدين لا الدين بحد ذاته. ثانيا، ينبغي أن يكون مفهوماً أن المعرفة الدينية ليست هي المعرفة الشخصية

لفرد واحد لكنها فرع من المعرفة البشرية التي تتميز بهوية جمعية وديناميـة، وهذا يبقى ممكن التطبيق عبر ما يحدث بين الفقهاء والعلماء من تبادل مستمر وتعاون وتنافس. وبهذا المعنى تعتبر المعرفة الدينية طافحة بالأخطاء والحدوس والتخمينات والاعتقادات. فدور الخطأ في المعرفة الدينية مماثل لدور الرؤية الصائبة. وحين يحكم المرء على رأي بأنه خاطئ فإن هذا الرأي، حتى وإن ابتعد عن معرفته الشخصية، لا يبتعد عن المعرفة الدينية بحد ذاتها. وبهذا المعنى تتغير المعرفة الدينية، وترتقي، وتتقبض، وتتبسط، وتزداد، وتضعف. فهي مؤقتة وفي حالة من التبادل المستمر مع المجالات الأخرى للثقافة الإنسانية.

لا تستهدف نظرية القبض والبسط في التفسير الديني حل النزاع والجدل بين الفقه التقليدي والفقه التجديدي؛ ولا تسعى إلى تحديث الدين، أو إعادة تفسيره، أو تكميل الشريعة، أو جعل الحقيقة نسبية أو إنكارها. ولكنها تستهدف تفسير وشرح العملية التي يتم بها فهم الدين والطريقة التي يتعرض خلالها هذا الفهم للتغيير. فالنظرية ترى أن مسعى إحياء الدين سيبقى ناقصا طالما لم يتم الكشف عن سر فهم الدين وتحولات وتغيرات هذا الفهم.

إذن، تنتمي نظرية القبض والبسط في تفسير الدين، التي هي بالأساس أطروحة «تفسيرية ـ ابستمولوجية»[17]، إلى ثلاثة مجالات أخرى أيضاً: علم الكلام [اللاهوت الإسلامي]، والأصول [المنطق التطبيقي في الفقه]، والعرفان [البعد الروحاني الغامض في الإسلام].

أولا، تنتمي النظرية إلى علم «الكلام» لأن لها علاقة باللاهوت، ولأنها تكشف المدى الذي تؤثر فيه افتراضاتنا السابقة و«توقعاتنا من الدين»[18] في فهمنا للكتاب والسنة. ثانياً، تنتمي إلى الأصول لأنها تكشف بالضبط العلوم التي يحتاجها الفقه لإنجاز مهمة الاستنباط. النظرية تشرح أيضاً تأثيرات الافتراضات الضمنية والظاهرة لممارس الفقه فيما يتعلق بطبيعة وعملية إصدار الفتاوى الدينية والفهم الفقهي. علاوة على ذلك، توضح النظرية افتراضات

مفهوم «شفافية النص» (الظهور) والسبب الذي يجعل الاجتهاد في التفصيلات يستلزم الاجتهاد في المبادئ، والمدى الذي يصله الفقه في استلهام علم الكلام. ثالثا، تنتمي النظرية إلى العرفان لأنها تحدد الشريعة والطريقة والحقيقة باعتبارها الأبعاد الثلاثة للدين، كل منها جديرة بمجموعة محددة ووريثة لمنظور فريد. وبذلك يكشف سر الصراع المتجدد والمستمر بين الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة: فقد تصارعوا واختلفوا حول التفسيرات المتعارضة لأبعاد التدين الثلاثة المذكورة آنفا، التي نشأت بسبب اختلاف التجارب والخبرات والتقاليد. وبالتالي، توضح النظرية معنى البيت التالي من الشعر:

الاختلاف بين المسلمين والزردشتيين واليهود

ينبعث، أيها العارف، من وجهات نظرهم المختلفة[19].

في ضوء هذه النظرية التفسيرية يمكن فهم تصنيف المحكم والمتشابه، لا في القرآن فقط بل في السنة والفقه وحتى في تفسير التاريخ. علاوة على ذلك، يتضح أن تصنيف المحكم والمتشابه يخضع للتغيير. ولن تبقى آية محكمة أو متشابهة إلى الأبد. ويتوفر لدينا بالتالي تعريف واضح لـ«التفسير بالرأي» للنصوص المقدسة. ففي غياب نظرية ابستمولوجية، يتفاقم غموض هذه القضية بزيادة تمحيصها وسبرها. أما إضفاء الشرعية المقيدة على الرأي (الشخصي) فيمضي مسافة كبيرة باتجاه حل المشكلة. بكلمات أخرى، توضح النظرية أن «التفسير بدون الرأي» (الشخصي) أمر مستحيل تماما. وبالتالي فإن الحجة ليست على حضور أو غياب الرأي، بل على نوعيته وصفاته ومؤهلاته. وهذه الحجة بدورها سوف تسلط الضوء على مزيد من الأسئلة المتعلقة بشرعية التفسير والتأويل.

لا تكتفي نظرية القبض والبسط في التفسير الديني بعقد مصالحات بين تصانيف الأبدي والخالد والمتغير والزائل، والتراث والحداثة، والسماوي والأرضي، والعقل والنقل فقط، بل توحد أيضا عناصر النقاء والقوة في المعرفة الدينية (هدف دعاة الإحياء والإصلاح) وتقدم تفسيرا معقولا لها.

هنالك الذين يرفضون المساعدة من الصديق والعدو على حد سواء بذريعة الحفاظ على نقاء الدين. ثم هنالك الذين يستقبلون الحليف والغريب من أجل جعل الدين تعددياً وقوياً. المحاولة الأولى أدت إلى عزلة وتحجر الدين، والثانية إلى تحالفات انتهازية وتوليفات متناقضة. أما سياسة حافة الهاوية التي استهدفت درء الخطرين التوأمين فشابهت السير على صراط أدق من الشعرة وأحد من السيف. ولن يستطيع ذلك سوى الرحال الرشيق الفطن. وبالإضافة إلى حل المشكلات في مجال علم الكلام (اللاهوت)، تنخرط نظرية القبض والبسط في حل العديد من القضايا الابستمولوجية. والمأمول أن يجد الباحثون والمتحمسون للقضايا الأخيرة هذا الجانب من النظرية جديرا بالاهتمام أيضاً.

دعونا نتجنب بعض الأخطاء الشائعة. فقد يتوقع بعضهم تفسيراً لمسائل معقدة مثل العلاقة الراهنة أو المستقبلية بين مختلف الفروع العلمية وبين الفقه أو المسار المستقبلي لارتقاء العلوم. مثل هذه المطالب ليست عادلة حتى وإن كانت معقولة ومنطقية إلى حد ما. فهل يتوجب على الشخص الذي يزعم بأن الطبيعة تخضع للنواميس أن يعرف تفاصيل قوانين الضوء المرئي، وحركة الكواكب، والإلكترونات أيضا؟ هل يلزم باكتشاف كل تطبيق محدد للقوانين العامة، لسبب واحد فقط هو اعتقاده بخضوع الكون للنواميس؟ علاوة على ذلك، من هو القادر على التنبؤ بمستقبل المعرفة؟ أليست هذه المغامرة مساوية لحرمان المعرفة من مستقبل؟

هنالك أيضاً الذين يقولون متسائلين: إذا ثبت أن الدين مقيد بحدود الزمن، فلماذا نحتاج إليه أصلاً؟ ولماذا لا نشغل أنفسنا إذن بهموم عصرنا؟ يعود أصل هذا الوهم إلى الاعتقاد بأن العلماني والمقدس يتحدثان بلغة واحدة. لكن الحقيقة أن الثقافة العرضية المؤقتة لا تشكل بديلا عن الدين، بل مجرد أداة لفهم رسالته. المقولتان مختلفتان اختلافاً جوهرياً. إذ لا نستطيع السعي للحصول على إجابات في أي مجموعة عشوائية من التعاليم إلا إذا تقبل القرآن والسنة أي تفسير مهما كان (وهذا لا يحدث).

ثم هنالك الذين توجوا خطأ العلم التجريبي كمقياس وحيد للدين وعزوا هذا الوهم إلى نظرية القبض والبسط. صحيح أن هذه النظرية تشير باستمرار إلى المعرفة والإنجازات البشرية التي تشمل العلم والفلسفة والتصوف والفن إضافة إلى الحاجات المادية والفكرية للبشر. إلا أن هذه كلها مؤثرة فقط في فهم الدين وإضفاء الصفة المؤقتة والزائلة عليه (الفهم). فالعلم التجريبي بكل أمجاده ليس المؤدي الوحيد على هذا المسرح.

إن فتح أبواب السماء، وتنّزل قطرات الوحي على قلوب بعض البشر المباركين (الأنبياء)؛ وتطهير عقل وحياة الإنسان بنعمة ورحمة هذا الغيث المنعش؛ تمثل جميعا أعظم الأحداث المجيدة. والتعايش بين العقل والنقل (الوحي)، ومسعى الأول الحماسي لحل غموض الثاني، يشكلان منظرا على القدر ذاته من البهاء والجمال. فالدين يقدم آلاء كثيرة لأتباعه وللمجتمع. فبالنسبة للمؤمنين، يلهب الدين حماس السعي للسمو المنشود، ويعتق من القيود الداخلية، ويساعد على السمو فوق المشاغل والهموم الدنيوية، ويفتح القلب للشمس والحقيقة، ويستحث شعورا بالتعجب والاندهاش المطلق في وجه غموض وسر الوجود، بحيث يسمع المؤمن نداء «هو الحق» من كل ذرة في الكون. وهو يستحضر للفهم التفسير الصحيح للتجارب الصوفية، ودروس الرحلة الداخلية، والسلوك الجدير بالحضور الإلهي. كما يتحدى التغطرس والاستكبار، ويبشر بالإنسانية والأخلاق والتغير، ويسرع خطو الارتقاء الوجداني والفكري للبشر. وبالنسبة للمجتمع، يعد الدين بإضعاف الطمع والظلم؛ وبالتعبئة لصالح النزاهة والعدالة والخير وتحقيق الذات والتنوير؛ وتجنب أخطار تجريب ما لا يذعن للتجريب، أي الآخرة. كل هذه من بين نعم الدين المباركة، وسيكون من الجحود ترك هذه النعم الكثيرة تتلاشى وتختفي بسبب التفكير المنحرف، والفهم الخاطئ، والركود والبلادة واللامبالاة. باختصار، سوف يموت عدد كبير من الناس عطشا وهم أمام نبع الحياة.

في هذا العصر، طردنا نحن البشر من الجنة وحرمنا من الوحي. نحن مدنسون وخائرون. ومستدرجون وخطاؤون ومعرضون للغواية، ولسنا معصومين. حياتنا أفسدها الشيطان، وفهمنا عرضة للخطأ والزلل. ولا يناسبنا الكلام والتصرف كالأنبياء. وبالنسبة لعقلنا المحدود، لا نملك سوى أثر ضئيل للحقيقة ونتصرف على هذا الأساس. نحن مفسرون لا مشرعون. وليحذر الذين يظنون أن كلماتهم أسمى من الفهم المجرد للدين: تكبرهم قد يغريهم في نهاية المطاف بارتداء بردة الأنبياء. فقبول سلطة الدين بعيد كل البعد عن التقول على النبي واغتصاب مكانه. بل يعني محاولة مخلصة وصادقة لفهم رسالته عبر التشاور المتكرر والتحاور المستمر مع نصوص الكتاب والسنة. وليس لعلماء الدين مهمة أو مكانة أو خدمة سوى ذلك. فهم جامعو المعرفة الدينية غير الكاملة وغير المعصومة. وسعيهم الجدير بالاحترام لفهم الكتاب والسنة لا يغل معرفة مقدسة. فنبي الإسلام خاتم الأنبياء، ودينه خاتم الأديان. لكن لا الفقيه ولا المفسر هما آخر الفقهاء والمفسرين. الإسلام آخر الديانات لكن آخر فهم له لم يأت بعد. لقد أتى يوم اكتمل فيه الدين[20]، لكن متى يصل فهم الدين إلى ذروته؟ في ذلك اليوم لن تصل المعرفة الدينية وحدها إلى أوجها بل ستصحبها فروع المعرفة البشرية كلها.

الصفوة وحدها عليمة بهذه الأسرار. أما القساة من غلاظ القلوب، الذين لم تقلقهم أزمة الدين الراهنة، والبلوى التي تركته في الرمق الأخير، فهم غرباء عن هذا المسعى. إذ لا يرون في جهود دعاة الإحياء والإصلاح سوى تدخل وهرطقة لن يجنوا منهما سوى الخسران والموت. إن نظرية القبض والبسط في الفهم الديني هي أولا وقبل كل شيء نظرية (لاهوتية) في علم الكلام. ثانيا، هي نظرية تفسيرية ـ فقهية ـ فلسفية[21]، تناسب أولئك الذين تحركهم الدعوة للإحياء والإصلاح، ويتمتعون بنعمة الحماس والحمية لفهم الدين. أما من يفتقدون هذه البواعث المحركة فلن يجنوا منها سوى القلق والخراب: «ولا يزيد الظالمين إلا خساراً»[22].

بقيت سنوات أتضرع إلى الله بكلمات الإمام السجاد[23]:

«اللهم اعطني بصيرة في دينك، وفهما في حكمك، وفقها في علمك، وورعا يحجزني عن معصيتك..».

أدعو الله أن يوفقني في كل خطوة على هذا السبيل. ودعوني أقر الآن بنعم الله علي وأتضرع إليه أن يتم علي فضله وكرمه.

أرنا السبيل، هبنا المراد

أو هدئ النشد، ولا تحملنا عبء التكليف[24].

3

الحياة والفضيلة

العلاقة بين التطور الاجتماعي - الاقتصادي والأخلاق

(1) القيم نوعان: تلك التي نعيش من أجلها (القيم الهادية)، وتلك التي توجد من أجل العيش (القيم الخادمة). القيم الهادية، مثل الطيبة والصلاح والعدالة والكرم والشجاعة، تسمو فوق الحياة الاجتماعية، والتابعية، والتاريخ؛ فهي أبدية خالدة. وبالمقابل، تعتبر القيم الخادمة من العوامل المساعدة في الحياة: فهي محبوكة في نسيج الحياة الاجتماعية وترتقي بارتقائها، ويتمثل دورها في جعل الحياة مرغوبة وأكثر يسرا ومتعة. آداب السلوك والكياسة واللطف والقواعد الأخلاقية تنتمي جميعا إلى هذه الفئة. والأمثلة كثيرة: الألفة وحب العشرة، التهذيب والدماثة، الاعتدال وضبط النفس، النزاهة والإنصاف، صلة الرحم، الحفاظ على الأسرار، احترام القانون.. إلخ.

المجتمع الذي تسوده الأكاذيب، والنفاق، والغش، والجشع، ومخالفة القانون، لا يوفر لأفراده الحياة الكريمة لأن هذه الشرور الاجتماعية ستهدد أمان كل واحد منهم وتضعف الثقة المتبادلة التي هي أساس الحياة الاجتماعية. القيم الخادمة تقبل ببعض الاستثناءات لأنها قد تعطي نتائج عكسية إذا طبقت بشكل دوغمائي. على سبيل المثال، من المعروف أن الكذبة البيضاء مفضلة أحيانا على كشف حقيقة جارحة، وقد يكون الاستحواذ والتملك مفضلين في بعض الأحيان على الزهد والتقشف: «إذا وجهني معلم الإيمان إلى الطمع/فاللعنة على الزهد؛ لن احتاجه أبدا»[1]. أنا أؤمن بالقيمة الأخلاقية التي يكون المجتمع السليم تبعا لها مجتمعا تعتبر فيه دوما الفضائل والقيم الهادية القاعدة لا الاستثناء. فمثل هذا المجتمع لن يسمح أبدا للشر أن يسود تحت أي ذريعة[2].

(2) «التطور» بالمعنى الثقافي والصناعي والعلمي والنمو الاقتصادي للمجتمع، يجعل القيم الخادمة مرنة بحيث تتبع منطق التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي. وتحدث هذه التغيرات الحاسمة في أهميتها في مجالين اثنين: أولاً، مجال القيم الخادمة الأولية (تلك التي تسبق التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي)؛ ثانياً، مجال القيم الخادمة الثانوية (تلك التي تصدر عن التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي).

يجب أن تتغير العادات القديمة والسلوك التقليدي أولا قبل أن يصبح التطور الاجتماعي والاقتصادي ممكنا. وما إن يترسخ النظام الاجتماعي المتطور حتى يجد مزيدا من الفرص لإيجاد قيم جديدة. وحلول نظام اجتماعي جديد محل نظام قديم بصورة كاملة عملية متدرجة. فليس من السهل تحديد ترتيب عوامل التغيير في النظام برمته. لكن أي تغيير في القيم لا بد أن يسبق التحولات الاجتماعية أو يصاحبها على الأقل. وحتى حين يتزامنان، فإن لدينا المبرر لكي نعزو أهمية سببية للقيم[3].

(3) هنالك ثلاثة أسئلة مهمة تطرح في الكتابات والأدبيات التي تتعامل مع القيم السابقة للتطور الاجتماعي: ما هي؟ وكيف نكتشفها؟ وهل يمكن تلقينها، أو غرسها، أو فرضها على مجتمع معين؟ أما الأسئلة المتعلقة بالقيم المتولدة عن التطور فهي: ما هي هذه القيم؟ هل يمكن فصل القيم الجيدة عن السيئة، ووضع مسار لتطور «فاضل» يتجنب الفساد والانحلال الذي صاحب تقدم الغرب؟ في حالة النفي، يجب أن نقنع أنفسنا بحقيقة أن هذا الفصل مستحيل وأن التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي الغربي عبارة عن مضمومة (رزمة) واحدة: «العناية الإلهية تقرب هذه المتناقضات/والعنق تصبح باختيار الجزار لحم الفخذ»[4].

هنالك الذين يعتبرون قيم العلمانية والليبرالية شروطا مسبقة ومحتومة للتطور، ويعددون من بينها أشياء مثل الإباحية في الأدب والفن، والاستعمار بشكليه القديم والحديث، والأسلحة البيولوجية والكيماوية، ودمار البيئة. هذا التماهي بين التطور والشروط المسبقة والتبعات المنفرة لابد وأن يرسل رعدة

أخرى ترجف أوصال المؤمنين القلقين الذين يقفون على حافة العالم الجديد، في مواجهة مشروع التقدم الغامض هذا. على القطب الآخر، هنالك الذين لا يرون سوى خير عميم يسبق أو يلحق التطور: حب المعرفة كقيمة سابقة والديمقراطية كقيمة لاحقة. لقد نشأ النقاش حول العلاقة بين التطور والقيم من هذه المجادلات الخلافية. ولكي يثبت المتخاصمون حججهم، التفتوا إلى التاريخ المدهش والمضطرب للغرب، حيث ظهرت فكرة التطور أول مرة. وسلم الفريقان المتنازعان كلاهما بصحة الافتراض القائل إن هناك سبيلاً (غربياً) وحيدا باتجاه التطور وإن الاستسلام للتطور هو الطريقة الوحيدة للبقاء في العالم المعاصر. بالنسبة لفريق، يعد البقاء على سبيل الغرب نعمة، وبالنسبة للآخر نقمة وسيرورة نحو الكارثة الأخلاقية.

(4) يتفق المؤرخون وعلماء الاجتماع على أن القيم التي سبقت، وسببت، وحافظت على تطور الغرب لم تكن نتيجة واعية ومقصودة لمشروع تاريخي عالمي نفذه مهندسوه. إذ لم ينطلق بيكون ولوثر ومكيافيللي لإيجاد وابتكار الحضارة المعاصرة للغرب، ولم يكونوا واعين بدورهم الحاسم كمهندسين للتغير الهائل في تاريخ العالم. لكن علم بيكون التجريبي، ودين لوثر العلماني، وسياسة مكيافيللي المنبتة الصلة عن الأخلاق، توالفت مع غيرها من الأفكار والأحداث ذات الصلة لتبني وتشيد صرح العالم الحديث.

معضلة الدول النامية أنها تريد هندسة هذا التغيير بصورة واعية ومقصودة. ولذلك تفوت فرصة تاريخية مهمة لأنها تستفز أشكالا من المقاومة والمعارضة لم تكبح تطور الغرب. والنتيجة ظهور أنظمة هجينة نصف صناعية/نصف تقليدية عاجزة عن إدارة شؤونها في المجالات الثقافية والسياسية والتاريخية (التاريخ العالمي). لهذا السبب، من الأفضل إبقاء مسألة التطور كهاجس يشغل النخب ومنعها من التحول إلى سلسلة تقيد حركات الجماهير.

(5) من المرجح أن أهم تحول في مجال الأخلاق والقيم السابقة على التطور الغربي، التحول الذي أطلق العنان لطغيان الحداثيين والبرجوازيين، كان علمنة الأخلاق. وتميزت هذه العملية بظهور سمتين اثنتين تزامنتا مع الحداثة وتطورتا معها: الأولى تحويل الأخلاق من جنة الكمال الروحي في الآخرة باتجاه أرض السعادة والهناء في الدنيا. والثانية تسخير «الذنوب والخطايا» التقليدية، مثل الجشع والطموح والمادية، كوقود لمحركات التقدم. لقد جعل بنثام، أبو المذهب النفعي وأحد رواد هذا التحول، الأخلاق حسابا تفاضلياً داخلياً وأرضياً؛ أما مانديفيل فقلب أخلاق الحياة اليومية رأساً على عقب؛ وعلى نحو مماثل، عكس ميكيافيللي أسس الأخلاق السياسية.

(6) كلمة «سعادة» (happiness) تتصل في اللغة الإنكليزية بالحدث/الحادثة/الواقعة (happening)، و«حسن الحظ» (happily) . إذن، عنصر «الحظ»[5] . بارز في هذا التعبير. مما يشير إلى أن السعادة بالنسبة لأسلافنا كانت تعتمد على الحظ أو بركة السماء أكثر من اعتمادها على جهد الفرد. وكما قال حافظ: «مع أن عناق الحبيب لا يمنح للساعين/عليك يا قلبي المسكين أن تسعى» و «لأن السعادة النهائية لا تعتمد على الزهد أو العمل البارع/من الأفضل أن نترك شؤون المرء لبركة السماء». ويقول جلال الدين الرومي:

للقدر فكر لعوب، حصانك، وليس طودا راسخاً.

دع عنك مكرك؛ الأمر يعتمد على الحظ

نعمة من السماء أفضل من مائة مسعى.

فمائة فاسد يربص في كل مسعى

لكن النفعية الحديثة روضت الحيوان الجامح للسعادة العرضية واللاعقلانية (جوهر الأخلاق القديمة التي تشكلت حوله الكوكبة الكاملة من أنماط العادات والتقاليد والتوقعات والسلوك)، وحولته إلى حيوان مطيع ذلول. وجرى تقييم المسلمات الأخلاقية باعتبار قدرتها على ضمان السعادة والمتعة والرفاهية العامة.

إن الحساب العقلاني يبدد حالة الفوضى، وانعدام الأمان، وغياب السببية/ العلية التي هيمنت على عالم الأخلاق والسعادة وأبقت العالم في حالة من الفوضى والأحزان[7]. ومع أن لفظة «السعادة» (بالإنكليزية) ومرادفاتها احتفظت بآثار من الصدفة والحظ، إلا أن معناها قد تغير: فالنبيذ الجديد في الكأس الدلالية القديمة أبقى المحتفلين بالحداثة في حالة من الحبور والسرور.

(7) من المعتقد أن بنثام، وهيوم، وآدم سميث وغيرهم من مهندسي الحقبة الحديثة تأثروا جميعا بالدكتور برنارد مانديفيل، الطبيب الهولندي. وبالرغم من أنه ليس مشهورا، إلا أنه واحد من مؤسسي العالم الحديث. وكتابه «أسطورة النحل» (نشر أول مرة عام 1705 وأعيد طبعه على شكل جزأين عام 1728)، سبب عاصفة مدوية. أما فحوى أطروحته فهو أن المجتمع يتألف من مجموعتين اثنتين، ولا يختلف كثيراً في ذلك عن خلية النحل. فعلى جانب يقف الأعضاء المجدون والصالحون والأكارم والمنتجون. وعلى الجانب الآخر يرقد المتفاخرون والكسالى والمتبطلون من النبلاء، طبقة الشراهة والخداع. ويروي قصة يقول فيها إن أحد النبلاء الكسالى قرر يوما أن يصبح نبيلاً حقيقياً عبر محاكاة العمال المجدين، الأمر الذي سبب دمار وانهيار ذلك المجتمع. إذ لم يعد الفن يجد متحمسين له أو رعاة للفنانين. ويستنتج مانديفيل أن هنالك صلة جاذبة بين «الرذائل الخاصة والفضائل العامة». أما العنوان الفرعي لكتابه فهو: «استقصاء في أصل الفضيلة الأخلاقية». ويقول الاقتصادي المعاصر هايك إن مانديفيل اكتشف دون قصد الطبيعة التلقائية للقانون الاجتماعي والاقتصادي. فهذه الأنظمة لا تحتاج إلى مصممين ومخططين[8]. وكان مانديفيل بدون شك مراقبا حصيفا تنبأ بالتحولات الاجتماعية العميقة وشجع النزعات التي تعرضت على الدوام للإدانة واللوم من قبل الفلاسفة الأخلاقيين: الأنانية، الانتهازية، الاستغلال، التباهي، التفاخر. ووفقا لمانديفيل، تسهم هذه الرذائل الخاصة في التوازن الاجتماعي. فإذا اتبع كل فرد قواعد السلوك التقليدية المطالبة بالتقشف والزهد، فإن المجتمع برمته سوف يتفكك وينهار. وبفضل الأنانيين الساعين للربح

تنشط الأعمال التجارية وتزدهر. وأولئك المتعطشون للسلطة والمظاهر والتباهي يذكون نار السياسة، والباحثون عن الشهرة والمزهوون بأنفسهم يلهبون حماس الباحثين في الأكاديميات والمكتبات. إن جهود هؤلاء الذين يعشقون المتع الدنيوية هي التي تغني وتحسن هذا العالم.

(8) كان الفلاسفة الأجلاء من أمثال الغزالي والرومي وتوما الاكويني مدركين لهذه المفارقة. فالمعتدون والآثمون والخطاة والأشرار يحملون نصف عبء الشؤون العامة عبر إبرام عقد حقيقي لكن غير معلن مع أعضاء المجتمع الصالحين والأخيار: «الكفر في مشروع الوجود أمر محتوم». لكن لم يسمح أبدا لهذا الحدس البدهي أن يشكل قاعدة مؤسسة لنظام أخلاقي جديد، في حين تحرر الأشرار من خجلهم وعارهم بسبب دورهم الوظيفي في ضمان التوازن في الاقتصاد والمجتمع. وهذا فحوى نظرية الغزالي حول «الغفلة»[9]. أما الرومي، الذي أقلقته مراتب رجال الشرطة المختلفة، فاعتبرهم تمظهرا لغضب الله وبالتالي شراً لابد منه[10].

تعتمد فضيلة ورذيلة البشر في هذا العالم على جهلهم بما ينخرطون فيه. ويشكل هذا الجهل الركيزة الرئيسة لهذه الدنيا. ذكر توما الاكويني أنه «إذا ارتكب شخص ذنبا، فإن العديد من الأشياء النافعة ستختفي». لكن ماركس وضع بحذقه ومهارته هذه «الغفلة» في قالب مفهوم «الإيديولوجيا»، التي أعطيت صفة الدواء المسكن الذي يستحث على الغفلة[11].

(9) أصاب الرومي حين لاحظ أن «الوعي آفة هذه الدنيا». فالأشرار يأثمون ويلحقهم العار دون أن يدركوا المضامين النافعة والمقتضيات المفيدة لأفعالهم بالنسبة للمجتمع ككل. وهنا، يحدث مجرد الإدراك تغييراً جوهرياً: العالم القديم يتراجع ويخلي مكانه لآخر جديد وحيوي ومتوسع. ومع اعتبار الرذائل الخاصة فضائل عامة فإن الخطوة التالية محتومة يتعذر اجتنابها: إذا اعتبرت فضائل عامة فلماذا لا تعتبر فضائل خاصة أيضاً؟ وهكذا، أزاحت الأخلاقية الجديدة كتب الأخلاق الرسمية جانبا وحلت مكانها: تحول في القيم.

كان هذا هو الإنسان الكامل للحداثة البازغ من بين الظلال لمعانقة الطموح علنا، والمساومة والسعي دون خجل للمجد الدنيوي في التجارة والسياسة. وبعد أن تحررت البشرية الجديدة من القيود الداخلية للتقوى التقليدية، حافظت على النظام (السياسي والقانوني) من خلال اللعبة الطبيعية للكوابح والتوازنات.

(10) العالم الجديد هو الضد الأخلاقي للعالم القديم. لقد تحققت النبوءات الرؤيوية القديمة لدمار العالم: العقل تستعبده الرغبة، والبراني يحكم الجواني، والفضائل خلت مكانها للرذائل. وتطلب الأمر قدرا عظيما من الشجاعة لإعلان حقيقة أن دماء حياة الحياة الجديدة هي الرذائل لا الفضائل التقليدية. وانقلب ميزان الفضيلة والرذيلة رأسا على عقب، حيث قدرت قيمة الرذائل السابقة باعتبارها وقودا ضروريا لفرن العالم. ولا ريب أن هذا التقدير يتناقض تناقضا مباشرا مع رأي جلال الدين الرومي القائل إن الأغنياء هم حملة الروث الذي سيحرق في موقد حمام العالم[12].

دعونا نفكر الآن بتغير القيم فيما يتعلق بالبحث عن المعرفة. فقد أدان مفكرون أخلاقيون من أمثال الغزالي أولئك الذين يسعون إلى العلم (المعرفة) بدافع الاستعلاء، والتفاخر، والجدال، والتباهي، والجشع، أو شهوة السلطة والشهرة والمنصب، خصوصاً في القصور. وشعر بالإحباط وخيبة الأمل لأن العديد من العلماء تأثروا بهذه النزعات التي هي آفة العلم فعلاً[13]. لكن عند تقصي وضع غالبية طلاب العلم حتى في تلك الأيام[14]، نستنتج أن شعبية العلم والفضل المسبغ على المعرفة والتعلم متجذران في حب الشهرة، والتباهي، والثروة. وبالتالي، فإن هؤلاء الذين تراودهم هذه المشاعر في ذواتهم يجب ألا يخجلوا أو يشعروا بالذنب بسبب البهجة التي يحسون بها حين ينمو ويزداد عدد جمهورهم[15]. ويجب ألا يصغوا لتعاليم المتصوفة التي تؤكد أن الثروة الدنيوية عقاب على الذنوب يحل بالمذنب قبل موته[16]. فقد حرر هذا التحول في القيم أيدي وأقدام البشر من الأغلال والسلاسل وأعدهم لدخول ميادين التقدم.

إن علمنة الأخلاق، وعقلنة السعادة، ومحورية الإنسانية، وتبادل المواقع بين الفضائل والرذائل، تشكل جميعا القيم الخادمة التي تسبق ولادة التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، وتستمر في دفعه قدما. اختار بعضهم تعابير مثبطة محبطة مثل «الأنانية» (أو عبادة الذات) و«الفردانية»، لوصف هذه التحولات. لكن بالرغم من نبراتهم التي توقع الكآبة في النفوس، إلا أن هذه التعابير تفشل في التعبير عن الأفكار المركزية للحقبة الحديثة. ومن الأفضل إدراك ما حدث بوصفه تخفيض منزلة منظومة القيم وإعادة ترتيبها.

(11) دعونا نستشهد مرة أخرى بجلال الدين الرومي في وصف القيم التي تسبق التطور الاجتماعي والاقتصادي:

أولاً، الإنسان يطلب الخبز،

لأن الطعام خيط الحياة الرئيس

وحين يصل أخيرا إلى الشبع،

يسعى إلى الشهرة، ومدح الشعراء وذيوع الصيت.

وبذلك يمجد نبله.

ومن المنبر تتلقى فضائله الهتاف والتصفيق[17].

يجر التطور خلفه الفراغ وأحيانا الزهو، والغفلة، وازدراء القيم التقليدية. لكن بعضهم أهمل حقيقة أنه يتيح أيضا الفرصة لتربية ورعاية الحاجات الأسمى والأكثر روحانية. فالمعاناة المرهقة للحصول على الخبز اليومي، والمأوى، والملبس، نادرا ما تسمح بالانخراط في الأنشطة الفنية والسعي للحصول على المعرفة الدنيوية والأسرار الروحية والصوفية. لكن ما إن يتحرر الجنس البشري من مهمات وواجبات العالم الدنيوي الشاقة والمرهقة، يمكنه أن يحلق في فضاء الهموم الأسمى. وما إن تلبى حاجات الجسد، حتى يصبح جوع الروح أكثر وضوحاً وظهوراً.

يلبي التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي الحاجات الأولية، لا القيم العليا. فقيم مثل العدالة والحرية والحكمة وغيرها تعتبر ثابتة لا تتغير، لكن البشر، الذين ما يزالون في قبضة الحاجة المادية، لا يملكون فرصة الطموح لها. فرب المكافحين للحصول على لقمة العيش هو أيضاً رب المضطهدين، لكنه لن يساعد المتصوفين. فهو قهار الظالمين المضطهدين، ورزاق الناس ومعينهم على البقاء، وموفي ديونهم، ومجيب دعواتهم. وحالما ينزع الحجاب عن هذه الحاجات الأولية، سوف تنعكس شمس البهاء الإلهي في مرآة التوق الروحي الأسمى والأنقى. وعندئذ فقط يتحقق دين التأمل الصافي. ويخلع الله أخيرا أردية المنقذ والمنعم ليلبس رداء المعشوق.

يتبع هذا التطور العام في القيم والحاجات الروحية التطور المادي والتقاني. لكن بمقدر هذا الوعي الروحي ذاته عرقلة التطور المادي عبر تحقير الحاجات الدنيا وإيقاظ الرغبة بالمطامح العليا. مثلما يخفف من حدة تأثيرات التهور والاستعجال، وحب التملك والاستحواذ، وفقدان الهوية، والمبالغة في المكننة، وواحدية البعد، التي تتفجر عند مستهل عصر الحداثة. ولا يكتفي المجتمع بعبور عتبة التحديث والتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، بل ينصب سلما للارتقاء إلى ذرى المثل الدينية والأخلاقية. وبهذا المعنى، يجب اعتبار التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي بمثابة مرحلة مهمة في ارتقاء البشرية، بل حتى اعتباره بصفته تلك مباحاً أخلاقياً.

الانتقادات العلمية والإنسانوية والفلسفية العميقة للتطور التي تطلق حاليا في الغرب هي جميعا منتج ثانوي للتطور المادي. فقد استكملت التقانة والتطور ارتقاءهما، وكشفا عن طبيعتهما واتخذا أشكالا وصيغا أعلى. الأمر الذي أتاح للبشر التجربة والتقدم فيما وراء الحدود الثقافية والاجتماعية ـ الاقتصادية حيث يمكنهم رؤية آفاق أعلى وأرحب وتعلم دروس جديدة. وظهور تيار ما بعد الحداثة مثال يثبت ما قلناه. فقد أبدى جميع العلامات الدالة على الندم والأسف للخضوع لطغيان الفارس المتغطرس للعقلانية الحديثة. وهو يعلّم على ابتعاد عن

هذه العقلانية ورغبة في السمو فوقها. وهذا يقتضي ضمنا البحث عن مصادر أخرى للمعرفة، بحثا مشابها لذلك الذي أطلقته الحركة الرومانسية قبل قرنين من الزمان. لهذا السبب قال اندريه مارلو إن القرن الحادي والعشرين سيكون دينيا أو لا شيئا على الإطلاق.

(12) هنالك فيض من القيم والتوكيدات والمعتقدات المرتبطة بالتطور في العالم الحديث: التسامح، حرية التعبير، الفنون الجميلة، تعزيز النظام والاستقرار في الحياة، معنى الحياة، الوحدة الجوهرية للأديان، تحدي الهيمنة التقانية، الحفاظ على النظام البيئي، شعبية العلوم والبحث العلمي، حقوق المرأة، أنشطة أوقات الفراغ الترويحية والتثقيفية، زيادة المشاركة في الحياة السياسية.. إلخ.

لكن أبرز هذه القيم هي الديمقراطية بتعريفاتها وركائزها المتعددة. إلا أن الشرط الأساسي لتحقيق الديمقراطية هو تحرير البشر من الحاجات والضرورات الأولية للحياة. صحيح أنهم عارضوا الظلم وطالبوا بالعدالة على الدوام (نظراً لكون الديمقراطية تمظهراً حديثاً لهذا المطلب البشري المنشود والمستدام)، إلا أن العدالة لا يمكن أن تسود إلا حيث لا يرهق عبء الفقر وانعدام الأمان المطالبين بها والساعين إليها. فهي متاحة لهؤلاء الذين أفلتوا من نير الأشكال الأخرى للعبودية. الديمقراطية مرغوبة بالنسبة للكل، لكنها في الممارسة ليست متاحة لهم جميعا. إذ تتطلب مستوى معينا من التطور المعياري والسياسي والحكومي يكون متوقفا على تطور اقتصادي.

وحدهم الذين شكلوا علاقات إنسانية جديدة فيما بينهم سوف يأخذون الديمقراطية على محمل الجد ويطالبون بها بصدق وإخلاص. أما أكبر الديكتاتوريات فهي ديكتاتورية الفقر والجهل. فتحت ظلالها ينهض الحكم الاستبدادي ويزدهر؛ ليطفئ مشعل الحرية والعدالة في القلوب. وبالتالي فإن مستويات معينة من الازدهار والرخاء والأمن لا تمثل مقدمات التطور فقط، بل هي ضرورية لاستمرارية وجوده. وحالئذ فقط تكشف عن سحرها الروحي الخفي، وتكسب المعجبين والمحبين في كل مكان.

حرية الكلام والتعبير مرغوبة بالنسبة لأولئك الذين لديهم شيء يقولونه، إضافة إلى متسع من الوقت، والفراغ، والأمان للتفكير والتعلم والقراءة والاستقصاء. وأصبح ذلك كله ممكنا حين لم تعد طاقات الناس تستنفد في تلبية الحاجات الأولية، حيث سمح لبذور الأفكار بالنمو في تربة مشتركة خصبة. حرية الكلام والتعبير ليست مخصصة فقط للاحتجاج على الظلم (فهذا مجرد مظهر واحد من مظاهر الديمقراطية) ولا لتجنب لعنة التكفيريين وحسب، بل لتدعنا نتعلم ما يعرفه الآخرون وتعليمهم ما نعرفه، أولا وقبل كل شيء. هذه القدرة هي شرط مسبق للتطور ونتيجة لاحقة له في آن.

الديمقراطية هي أسلوب لحكم مجتمع متطور مفعم بالقيم والحقائق الجديدة. علاوة على ذلك، تعتبر بالنسبة للمجتمع المتطور ضرورة، لا مجرد هواية أو ترف. بكلمات أخرى، لا يعتبر الاستبداد خيارا ممكنا للمجتمع المتطور القائم على العلم، لأن العلم يشتغل في مصفوفة من حرية البحث، وحوار بين الأفكار المتنافسة، أي ممارسة لا تتسق مع القمع السياسي.

في المجتمع المتطور، حيث العمليات الحاسمة فكرية لا يدوية، والابتكار الإبداعي يتحول إلى مطلب للتقدم، تكتسب المؤسسات التي ترعى وتنمي العقول المبدعة مزيدا من القوة وتصبح الهيمنة عليها أمرا أكثر صعوبة. فالاستبداد بالعقول ليس بسهولة استعباد الأبدان.

تعتبر القيم الخفية والروحية (مثل حب الحرية والمعرفة) أكثر انتشارا في المجتمعات المتطورة لأن البشر فيها أقل عبودية للحاجات الأولية. ومع ذلك، لم تفقد الإيديولوجيا، أداة الاستعباد الفكري التي تفرض برامج ومخططات ذاتية على الوقائع والحقائق الموضوعية، لم تفقد سلطتها على مثل هذه المجتمعات. لذلك فإن من الضروري تعزيز دور وخدمة وسائل الإعلام الحرة. إن دمقرطة نشر المعرفة وترسيخ السيطرة الشعبية على تدفق المعلومات (إضافة إلى الثروة والسلطة) من بين أهم الخصائص والعوامل المروجة والمشجعة للديمقراطية في

المجتمعات المتطورة. وليس صحيحا القول (كما يحاجج بعضهم) إن الذهنية البرجوازية وروح المساومة والمُحاجَّة وحدهما قد جهزتا عقول الناس للحوار الديمقراطي؛ هنالك عامل أكثر أهمية في هذه العملية: الفكر العقلاني والإدارة العقلانية اللذان يمثلان دم الحياة في النظام الاجتماعي الديمقراطي.

(13) لاشك أن آداب التطور وأعراف الازدهار، رغم أنها ليست متعارضة مع المثل الأخلاقية، تختلف عن آداب الزهد وأعراف التصوف، التي تطالب بالتقشف والتخلي عن العالم. فما هي الفضيلة إن لم تكن آداب السلوك اللائق في حالة معينة؟ ذكر الأخلاقيون مثلا أن التقدير اللائق بالغنى هو الشكر، والسلوك المناسب للفقر هو الصبر. والغني الشاكر القائم بحقه أفضل من الفقير الصابر[18] لذلك فإن من الحمق والطيش اعتبار الفقر أفضل من الغنى.

إن اختيار الفقر والحرمان بدلا من الغنى والأنس وصفة صوفية (تقشفية) حسنة النية للخلاص، لكنها بليت وتهرأت. وليس لها سوى ثقل ضئيل في ميزان التحليل الهادئ الرصين. وهذه واحدة من تلك القضايا الخلافية التي أفرزت مزيدا من التشوش بدل الوضوح بين فلاسفة الأخلاق. ولا يمكن إلا للتحليل الاجتماعي ـ الاقتصادي والنفسي أن يلقي الضوء على هذه الورطة المأزقية. وقد تمكن اثنان من كبار المفكرين من المذهبين السني والشيعي، هما الغزالي وفيض كاشاني، من التوصل ـ بعد استقصاء شامل ـ للحكم نفسه فيما يتعلق بهذه القضية: يجب الاعتراف إجمالا بأن الفقر أفضل وأكثر أمانا من الغنى لأن الفقراء أقل انشغالا بشؤون الدنيا، وبالتالي سيكونون أكثر ميلا للصلاة والعبادة والتأمل والتقوى[19].

يعترف هذا المفكران العظيمان أن الدنيا تفتن وتأسر الفقراء والأغنياء على حد سواء، وإن بطرائق مختلفة، فهي محط إعجاب ودهشة وحيرة. والمحرومون منها يسكنهم هاجس السعي إليها، والمتمتعون بها مشغولون بالحفاظ عليها. ومع ذلك يقدمان الحجة على أنه في أغلب الحالات يكون خطر الفقر أقل من

خطر الغنى،لأن فتنة الغنى أعظم من فتنة الفقر. ويبدو أن هذه هي طبائع البشر، مع بعض الاستثناءات القليلة[20]. ينشأ هذا الحكم من الاعتقاد بأن الضعف يسبب الأمان؛ وأن المبتور أقل ميلا بالضرورة لارتكاب الإثم. وبحسب الرومي فإن «الفقر أفضل حام للفاضل». ويبلغ هذا الخوف ذروته في الصورة الشعرية المرعبة:

سوف أصنع خنجرا، من الفولاذ

وأفقأ عيني، لكي يتحرر القلب.

هذه هي فضيلة الهروب من العالم (مقابل السيطرة على العالم) التي ألهمت الصالحين والأخيار الفرار إلى البراري والقفار:

قال إن المدينة مسكن الكريم الوسيم،

حتى الفيلة تغلب حين تنزلق على الطين[21]

إنها الأخلاقية التي تزدري التعلق بالأمور الدنيوية. ويروي لنا سعدي قصة تاجر كان «في إحدى الليالي في جزيرة كيش يفاخر بخططه التجارية لنقل كبريت فارس إلى الصين، وخزف الصين إلى روما، وحرير روما إلى الهند، وفولاذ الهند إلى سورية، ومرايا سورية إلى اليمن، وسيوف اليمن إلى فارس..»، فقاطعه ساخراً معيراً:

عينا من يحب الدنيا الضيقتان

مغلقتان، إما بالاقتصاد أو بقالب القبر

تعتمد هذه المواقف كلها على افتراض خاطئ يقول إن الفقر مفضل على الغنى، والغني أبعد عن الخلاص وأكثر عرضة للبلايا، من الطمع والإملاق إلى الإهمال والتباهي. ومن النادر أن تسمع صوتا مثل حافظ تحدى بشجاعة الأخلاقية الشعبية الشائعة عن الزهد[22].

من المثير للفضول أن الغزالي وفيض كاشاني، اللذين اعتبرا الجحود شرك الغنى ونفاذ الصبر شرك الفقر، يروجان للفقر الصابر بدلا من الغنى الشاكر. فقد وضعا أمان المؤمن على شواطئ الفقر وحذراه من مغبة السعي للحصول على لآلئ المحيط:

في البحر الكنوز كثيرة

الزم الشط إن نشدت الأمان

لا يبدو أن هناك سببا آخر لتفضيل الفقر على الغنى سوى الظلم الاجتماعي الصارخ الذي جعل الغني أكثر عصياناً، وانغماساً في الملذات، وارتكاباً للمعاصي. وإلا ما هو السبب وراء تفضيل فضيلة أخلاقية، الصبر، على أخرى، الشكر، والخوف من شراك الغنى أكثر من شراك الفقر؟

ومع ذلك، يرفض سعدي المعجب بمذهب الغزالي الفكري والتلميذ النجيب الذي يدين له بالفضل، يرفض القبول بفرضية فضل الغنى على الفقر. فقد اعتقد أن «عدم الأمان المالي هو عدم أمان روحي». وجادل «الدراويش الوقحين» حول هذه القضية: «الكرم والسخاء، والعبادة، والملكية التي لا تشوبها شائبة، والملبس، وأمان الحياة، والقلب الخالي من الهموم» تنتمي جميعها إلى الغنى. وقدم الحجة على «استحالة جمع وقت الفراغ مع الفقر، والأمان مع الإملاق». وقال إن فضائل مثل «الهبات، والأضاحي، وحسن العشرة، والتصدق، هي صالحات، بل عبادات، تتوفر للغني فقط». ويلاحظ من جهة أخرى أن «العديد من النفوس البريئة التي سقطت ضحية للمعصية والفساد بسبب الفقر، تودع السمعة الطيبة إلى الأبد». ويقر سعدي بأن من بين الأغنياء أولئك الذين «ينقصهم الطموح والشكر، والذين سرعان ما يكسبون ويكنزون بدلا من أن ينفقوا ويعطوا.. وهؤلاء لا يهتمون بمشقة الفقراء ولا يخشون الله». لكنه يظل مقتنعا بأن الدنيا والآخرة من حظ «الأغنياء الذين يتمتعون بثروتهم وينفقونها بسخاء؛ الذين لهم قلوب مبتهجة وأياد سخية»[23]. لقد قصد من هذا الخطاب البلاغي الرد على تفضيل الغزالي «الفقير الصابر على الغني الشاكر»، واعتقاده

بأنه في العبادة فإن الأغنياء لن يبلغوا نشوة الفقراء، وحتى لو تساووا في البخل سيكون الفقراء أفضل لأن البخل ليس فضيلة للأغنياء الذين يفترض بهم أن يتصدقوا وينفقوا[24].

على أية حال، يظهر الجدل السابق أن فضل الفقر على الغنى ليس نتيجة حتمية لزومية. وبالرغم من أن عالم أسلافنا مطحون بالفقر وعالم معاصرينا مترع بالغنى واليسر والسعادة، إلا أنه لا تتمتع حالة منهما بالفضل على الأخرى. بل على العكس، فإن راقبنا فضائل الفقر وفضائل الغنى من منظور صحيح، لوجدناها متعادلة أخلاقيا. وإذا كان أسلوب الحياة الحديث يعاني من النقص والزلل إلى حد ما، فالسبب لا يرجع إلى فشله في أن يكون فقيرا وصبورا، بل لأنه يخفق في أن يكون غنيا وشكورا. ولن يجد سوى الجبري (المؤمن بمذهب الجبر) الغنى والشكر نقيضين لا يحضر أحدهما إلا في غياب الآخر[25].

(14) العلم، أعني العلم الحقيقي الباحث في الطبيعة والمتحدي لها، أصبح في هذه الأيام محور، وبؤرة، ومحرك التطور. وبقدر ما تملك المجتمعات ناصيته تملك ناصية التقدم والحداثة. أما نقاط قوة العلم ومواطن ضعفه فتعكس تلك الملازمة للتطور. بكلمات أخرى، يشترك العلم والتطور في المسار والمصير. ولسوف يفرز نوع مختلف من العلم، إن وجد، عالماً وتاريخاً وتطوراً اجتماعياً مختلفا. لقد جعلت اكتشافات العلم ومنجزات الحضارة العودة إلى الماضي أمراً مستحيلاً.

يواجه هذا الرأي، وواجه دائماً، بعض المعارضين. أهم وآخر هؤلاء تمثلهم المذاهب الفكرية التي تدرك وجود عروة وثقى لا تحل بين المعرفة والقوة (فوكو)، أو تجد صلة لا يمكن إنكارها بين العلم والأحكام المتحيزة والمصالح البشرية (هابرماس). هنالك أيضا آخرون يجدونه، مع قبولهم بصحته وصدقه، متأثراً بالمحددات والقوى الاجتماعية (مدرسة ادنبره، بارنز وبلور). بينما يعّرف غيرهم العلم بأنه إيديولوجيا غير واعية لجماعة من الممارسين (كون). أخيراً، هناك الذين يساوون بين العلم ونوع من السحر والخرافة (فيرابند)[26]. إذن، يتحدى

هؤلاء جميعا موضوعية وواقعية العلم ويسعون إلى اختزاله في نوع من العادة أو المعيار الاجتماعي، يشابه الأذواق الفردية والجمعية. إن التوليفة التي جمعت مثل هذه الأفكار هي التي أدت إلى هجمة الحداثة البعدية الكاسحة ضد العقل والعلم. وبالرغم من أن هذه الأفكار بدأت تظهر علامات الضمور والتراجع، إلا أنها ما تزال تجذب بعض المفكرين الباحثين عن الإثارة.

تبنى بعض من «مفجري ومحطمي العلم» عندنا هذا الأسلوب الجديد لعمل الفكر الغربي باعتباره سلاحا جديدا لحماية مزاعمهم ومعتقداتهم الضيقة الأفق. لكن يجب عليهم أن يدركوا أن الأفكار المذكورة آنفاً، على افتراض صحتها، لا تشمل العلم التجريبي وحده. فهي تصيب بعدواها مجالات المعرفة البشرية كافة. فمثلا لن يكون علم الاجتماع الجديد وحده الطافح بالسلطة، والأحكام البشرية المتحيزة، والقوى الاجتماعية التي تحرمه من الموضوعية والصدقية والصحة، بينما تبقى الفلسفة الإسلامية وأشباهها سليمة لا يمكن المساس بها. فهذه «اللقمة» الابستمولوجية لن تقف في «زور» العلم فقط بل ستؤثر في فروع المعرفة البشرية كافة، وتضع المعارف والمعتقدات كلها في مستودع النسبية.

ثانياً، إن خلع العلم عن عرشه شيء، وإبطال صحته وصدقيته شيء آخر. وحركة ما بعد الحداثة، التي أصدرت الحكم بنسبية الحقيقة (وهذا معادل لإنكارها)، هي الآن تبعا لرأيها إما خالية الوفاض من الحقيقة أو تدعو لاتهامها بالتناقض الذاتي. وفي الحالتين كلتيهما، تفتقد الحسم والقوة للعمل كسلاح ضد العلم. صحيح أن العلم لم يعد الأسلوب السليم الوحيد لاكتشاف الحقيقة، لكن ذلك يدحض المفهوم الوضعي للعلم فقط. ودحض الوضعية لا يماثل نقض العلم.

ثالثاً، المنهج السائد والمتبع في جميع مذاهب الفكر المذكورة آنفا لترسيخ الأفكار الابستمولوجية المناهضة للعلم، كان استقراء تاريخيا. فأعمال فوكو، وكون، وفيرابند متخمة بالتحليلات المستفيضة والاستقراءات المنطقية لبعض

الأمثلة التاريخية المعينة. فكيف يمكن الآن إنكار جوهر صدق وصحة مثل هذه المناهج الاستقرائية ـ التجريبية مع الاعتماد عليها في تقديم هذه الأفكار والترويج لها؟

رابعاً، التاريخ المضطرب لفلسفة العلوم، خصوصا ظهور الانعطافات الابستمولوجية الكبرى في تصور العلم، إلى جانب المشاهدات المتعمقة والسفسطائية للفلاسفة التحليليين في القرن العشرين، يشير إلى مدى الضرر الذي أحدثه فلاسفة العلم في الوضعية ومزاعمها المغالية والمتغطرسة. ففي السياق التاريخي لمناهضة العلموية فقط يمكن فهم عداء بعض المفكرين الذين أتينا على ذكرهم للعلم. وينبغي على المتعجلين والجهلة ألا يهملوا السياق الموضعي والفكري لأفكار الآخرين ويحكموا على الظاهرة قبل معرفة أسبابها.

تجذرت الوضعية في مبدأين اثنين: إنكار تاريخانية العلم والعقل والاعتقاد بإمكانية المشاهدة اللانظرية والمراقبة المجردة. وبالتالي، توجب على مسعى المذاهب الفكرية المعادية للوضعية برمته إظهار أن المشاهدة السابقة على/وغير المتأثرة بالنظرية[27]. عبارة عن مسخ خرافي[28]. أما معنى وفحوى وسر موضوعية العلم، بالنسبة للوضعيين، فتنحصر جميعا في التحرر من الافتراضات القَبْلية. وعلى نحو مشابه، لم يكن دحض الموضوعية بالنسبة للمفكرين المتأخرين سوى دحض الافتراضات القبلية الوضعانية. فإذا انحط الاستقراء إلى هذا المستوى في أيامنا هذه، فلا يرجع السبب إلى عقمه المنطقي فقط، ولا هو نتيجة لمبدأ اللاتعين الفلسفي. بل بسبب اكتشاف عالم تجريبي مكتظ استمال بغوايته طبيعة الأشياء وجذبها من مخبأها الغامض وأطلقها في عاصفة من القوى والمجالات تعمي البصر وتحير الذهن. أما نقطة الالتقاء الناتجة والمشوشة للظواهر فقد جعلت مهمة الاستقراء العلمي معقدة إلى حد مرعب.

على أية حال، بلغت الحداثة البعدية، التي لا يمكن أن يتجاوز عملها كشف زيف العقل الوضعي، بلغت نقطة توجب عليها فيها تقرير هل تعتنق النسبية أو تتوسل أسلوبا آخر لإدراك الحقيقة على الفور. إذ يجب هزيمة الوضعية، لكن ليس على حساب إسقاط العلم والعقل.

خامساً، يجب الحفاظ على استدامة الصراع المعقد والمفيد بين الواقعية ومناهضة الواقعية في فلسفة العلوم. إذ إن هناك فوائد ومنافع ابستمولوجية مدهشة لحل هذه المسألة.

وإذا قبلنا بفكرة أن العلم نجح في مهمة التعامل بمهارة مع الطبيعة، فكيف نفسر هذا النجاح بتعابير عقلانية سوى الاعتراف بأنه يعكس الحقيقة الواقعية؟ أليست كل خطوة من النجاح مع الطبيعة تشير بدلالتها إلى خطوة باتجاه ترسيخ واقعية العلم؟ هل يمكن للابستمولوجيا الزائفة، الذاتية والأداتية كليا (مثلما اتهم بعض أتباع مدرسة فرانكفورت العلم وما يضمره)، أن تنجح إلى هذا الحد في الممارسة؟ حتى الأداة، لكي تكون فعالة ومؤثرة، يجب أن تناسب الوسط التي تشتغل فيه. والعلم، حتى وإن يكن مجرد أداة (النظرة الأداتية للعلم)، ليس غريبا عن الواقع الحقيقي وذلك بفضل نجاحاته المتحققة، وهو يمتلك بهذه الصفة، تشابهاً وتساوقاً معه[29].

ينبغي عدم المبالغة في انتقاد العلم. والهجمات المناهضة للوضعية ضد العلم لا يجب اعتبارها هجوما على القيمة والجدارة العقلانية للعلم بحد ذاته. كما ينبغي على الإنسانية ألا تهمل مثل هذه الأداة الفعالة إلى حد استثنائي لفهم تاريخها. والأهم من ذلك أن علينا الحذر من سوء تفسير التلاقي المصيري بين العلم والتطور، وبالتالي الطعن والتشكيك في التطور عبر مهاجمة العلم. إن البحث عن الحقيقة يستلزم طلب العلم. فهو مستودع أسرار الطبيعة والمرشد الهادي إليها في الوقت ذاته. والبشر كائنات تتواصل وتتداول وتتشاور. وينحصر نشاطهم ضمن شعاع معارفهم. والمعارف الحديثة هي التي صبغت بساط وجودنا البالي الرث بألوان جديدة. ولن يبهت اللون الجديد. فإذا احتدم الجدل الخلافي هنا، فهو ليس حول العلم، بل حول اكتشاف العلاقة الصحيحة بين المعرفة والعدالة، وإقامة رابطة مرغوبة بينهما.

إن رفض العلم يفضح الذهنيات والعقول الضيقة الجديدة التي تذكرنا بالعصور المظلمة. إذ أصبح هذا الهجوم على العلم منتشرا في مجتمعنا بعد أن تنكر بأقنعة مختلفة: الهجوم على الوضعية، أو الإنسانوية، أو المادية، أو الاستغراب، أو الوجودية، أو الظواهراتية (الفينومينولوجية)، أو التأويلية (الهرمينوطيقية). وهذا كله له سبب أصلي واحد: عدم اليقين بصحة وصدق العلم الحديث وإهمال الحقيقة. وليس بمقدور إنسان باحث عن الحقيقة أن يكون غافلا وحياديا وباردا إزاء هذا الضيف الوطيد والجديد على البشرية. وهؤلاء الذين ينشرون الهراء حول التطور يفعلون ذلك لعدم وجود فكرة واضحة لديهم عن العلم، وبسبب عجزهم عن فصل عالم المعرفة عن الجوانب الأخرى من الحضارة الغربية. ولذلك، قابلوا التطور بطريقة متناقضة وازدواجية: فمن جهة، فشلوا في التوافق معه بسبب ادعاءاتهم الجوفاء المناهضة للغرب، ومن جهة أخرى، أخفقوا في الهرب منه بسبب آرائهم التاريخانية حول المصير التاريخي للغرب.

نحن بحاجة إلى توضيح علاقتنا بالعلم. العلماء والباحثون عن الحقيقة قاموا بالطبع بتوضيح علاقتهم به. العلم مختلف عن عادات وتقاليد وأخلاق وفن وعادات الغربيين و«الكفار». العادات والأعراف ظاهرة لامعرفية (رغم أن بعضهم يقدم الحجة على أنها مفيدة في معلوماتها للابستمولوجيا). لكن العلم ظاهرة معرفية/إدراكية. العادات في حد ذاتها حقائق واقعية يمكن أن تخضع للاستقصاء العلمي. والعلم، من ناحية أخرى، من عمل العقل وصنع النقد. إنه مرآة الواقع ومرشد العمل. وهذه الطبيعة العاكسة، والعقلانية، والقابلة للنقد، للعلم هي بالضبط التي تفصله عن الظواهر الغربية الأخرى. أجل، العلم ليس نزيها بشكل مطلق، لكن ما هو الأكثر نزاهة من العلم؟[30]. وإذا وجد سبيل يقودنا إلى الأمام، فيجب أن ينطلق من العلم[31].

يجب أن نفسح مكانا للعلم لأن القيم التي تشجع العلم هي القيم ذاتها التي تشجع التطور. فالعلم القاهر للطبيعة، والطموح، والباحث عن الحقيقة لا يدخل أي مجال ولا يمكن الحصول عليه تحت أي ظرف. العلم في الممارسة شديد

الفعالية عظيم التأثير رغم أنه تخميني وحدسي. ومن وجهة النظر هذه، أعطى العلم مبدأ الشك مكانة أعلى من اليقين. فهذا العلم متمرد وطموح. وفوق كل شيء، وبسبب تحالفه مع التقانة، أصبح ذاتي التكثّر والتطور، بحيث لا يستطيع البقاء إلا عبر وساطة المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من التنافسية والتعاونية، والتي لا تكتفي بكونها باحثة عن الحقيقة، بل هي تشككية، وطمّاحة، ومتكبرة. هنالك علماء يبيعون خبرتهم ومهارتهم من أجل الربح المادي والصيت المعنوي. وبالرغم من أن هذه المطامح كانت على الدوام الدماء التي تجري في شرايين العلم، إلا أنها الآن تعتبر الوقود الذي يحافظ على مصباح العلم منيرا ووضيئا أكثر من أي وقت مضى. خذ نظرة عجلى على دور المؤهلات الأكاديمية، والجوائز العلمية، والمكانة الاجتماعية المسبغة على العلماء المعاصرين، وستلمح صورة العلم في مرآة العصر الحديث. التشكك، والتسامح، والتنافس، والطموح يجب احترامها جميعا باعتبارها المنابع السماوية الأربعة التي تحافظ على مروج العلم خضراء وبساتين التطور يانعة.

(15) أصبح الآن واضحا أن مبادئ التطور مكونة من مجموعتين اثنتين: أخلاقيات العلم وأخلاقيات الازدهار. أما أعراف العصر الحديث فتبرز وتصادق على هذه الفضائل وتعبر عنها لأول مرة. وهكذا، أصبح سر الأمس الغريب جمال اليوم الأنيق.

قدمنا هذا التفسير كي لا يستنتج أحد أن التطور يشرعن الرذيلة، وأن مزيدا من الخداع والتحايل والظلم والغش والكسل يستحث مزيدا من التطور؛ وأن زيادة الاستعراض الاجتماعي للشهوة والفساد والانحلال (كما ترى في المجتمعات الغربية) تؤشر على بداية التطور. فهذه الافتراضات تعاني من خلل كبير وزلل خطير وهي سطحية وساذجة تماما. الخداع والتحايل، مثلا، لا يتساوقان لا مع أعراف العلم ولا مع أعراف الازدهار، فهما يدمران الثقة المتبادلة التي تشكل ركيزة التضامن الاجتماعي والتعايش الإنساني.

من ناحية أخرى، تعتبر ظواهر مثل الإفراط في الحرية الجنسية التي نجدها في البلدان المتطورة إحدى الرذائل المصاحبة للازدهار والرخاء. ومثلما الفقر معرض لمجموعة من الرذائل، كذلك يعاني الازدهار من حساسية تجاه مجموعة أخرى. فليس جميع الأغنياء من الشاكرين ولا جميع الفقراء من الصابرين. إن وفرة المعرفة والثروة يمكن أن تقدم العمق ووقت الفراغ المطلوبين لجعل التجربة الروحانية أمرا ممكنا. ومن ناحية أخرى، ما إن تسقط قيود الحاجات الأولية، تتعرض الروح الإنسانية لمزيد من الإغراء للثورة والانغماس في الملذات والإهمال. ولهذا السبب يحتاج المجتمع المتطور إلى أخلاقية حاكمة أكثر مما يحتاجها المجتمع المتخلف، لأن الالتزام بأخلاق السلطة والقوة أشد تعقيدا وضرورة من ممارسة أخلاقية الشلل والفقر.

إن إعاقة التقدم، ومهاجمة العلم، وتمجيد الفقر ليس الرد المناسب على الرذائل التي تصاحب الازدهار. فالتطور يفسح المجال للنقد. وعلينا انتهاز الفرصة لنقد التطور وتطبيق إجراءات التصحيح الذاتي (أخلاقياً، وعملياً، ونظرياً). وما يفعله النقاد المتشائمون في الغرب الآن هو في الحقيقة تمظهر لتقديرهم لقيمة وأهمية هذه الفرصة.

على طريق التطور يجب أن نعتمد على تراثنا وتقاليدنا. وقد يثبت أن التقاليد قيود وركائز في آن معا. لذلك يجب أن تعامل باعتبارها ملاجئ نلوذ بها وسجونا ننأى عنها. أما أعراف العلم وأعراف الازدهار فهي مجموعتان من التقاليد المفيدة التي نحتاج إليها الآن أكثر من أي وقت مضى.

4

معنى وجوهر العلمانية

1- الصدع الأساسي بين التراث والحداثة

يختلف الإنسان الحديث اختلافا عميقا وجوهريا عن أسلافه. ويتبدى هذا الاختلاف في مجال الأفكار والنظرة إلى العالم، إضافة إلى العمل والحياة. لقد اكتسبت البشرية منظورا مختلفا، وآمالا وتوقعات متغيرة، وأنماطا سلوكية جديدة في كل جانب. ونتيجة لذلك، يبدو أن العالم المعاصر لم يحتفظ بصفاته وسماته السابقة إلا بأكثر المعاني سطحية. وغدت أفكار مثل الاقتصاد، والأخلاق، والحكم، والمال، مشابهة لجرار ملئت بنبيذ جديد.

أود هنا أن أوجز بعضا من هذه التحولات والتغيرات. الإنسان الحديث لم يعد قانعا بتفسير العالم. فقد أصبح فاعلاً فعالاً لا مفعولاً منفعلاً. فهو يرفض الوضع القائم السائد ويعتقد بأن عليه استخدام قدراته كلها لتغيير العالم. ولا يعتبر شيئا بوصفه نهائياً، وحتمياً، وثابتاً. وبالمقابل، اعتبر الإنسان التقليدي كل شيء مستقراً ومقرراً بقضاء مبرم وقدر مسبق، ولم يجد من الضروري ولا من المرغوب تغيير العالم. وبدلا من ذلك، رضي بتعديلات طفيفة في السلوك والعلاقات. واعتقد بأن النظام «الطبيعي» للعالم (في المجتمع والطبيعة كليهما) يجب عدم المساس به أو زعزعته. ويتبدى هذا الاعتقاد في التشبيهات المجازية التي صورت المجتمع كجسد رأسه الحكام وقدماه العمال؛ أو الاستعارات التي شبهت السياسة بالدواء الضروري للجسد الاجتماعي. أما الصحة فعرفت بأنها الحفاظ على كل طبع*

* أحد الأخلاط الأربعة (الدم/ البلغم/ الصفراء/ السوداء) التي اعتقد القدماء أنها تحدد صفات وسمات وطباع الشخص. (م)

في مكانه الصحيح. وأكد الفلاسفة القدماء على أن ما ينقل من موقعه الطبيعي يميل إلى العودة إليه. هكذا فسروا الحركة نفسها. وبالتالي، افتُرض أنه إذا وضع كل شيء في الكون في مكانه الصحيح، فإن الحركة سوف تتوقف. وحظي مفهوم «المكان الطبيعي» بأهمية بالغة بالنسبة للفلاسفة القدماء. أما في العالم الحديث، فلا توجد فسحة لـ «الأمكنة الطبيعية» لا في الطبيعة ولا في المجتمع. ولن نجد مفكرا حديثا يقدم الحجة على أن النار، مثلا، «تنزع» إلى التحرك للأعلى، لأن مكانها الطبيعي كعنصر في «الفلك الاثيري»؛ أو أن المكان الطبيعي للملوك هو قمة مجتمعاتهم. فهم الآن مجرد رموز شكلية (يملكون ولا يحكمون)، بعد أن فقدوا زعمهم بالحق في المكان الطبيعي وأصبح بقاؤهم الشعائري برمته في أيدي الحكومات الجمهورية. لكن الحال لم تكن كذلك. ففي الماضي السابق على الحداثة، لم تتعرض المؤسسة الملكية للتحدي أبداً، حتى إذا أمكن خلع ملك مستبد هنا أو عاهل ظالم هناك عن عرشه.

يوفر لنا عالم الطب مثالاً واضحاً آخر حول تعددية المنظور الحديث. فالجراحة الحديثة لا تكتفي باستئصال وزرع الأعضاء، بل هي مستعدة لمناقشة تصميم نظام أفضل وتكوين أحسن للجسم البشري. ولم تعد التدخلات الجراحية طبية فقط بل «معمارية» وتجميلية أيضا. ولا يعتبر الطب الحديث على الدوام الكائن البشري الحي أحسن نموذج للتكوين المثالي. أما في الماضي فقد تمثل هدف الطب في إعادة المريض إلى وضعه الطبيعي. واعتبر الوضع الطبيعي هو الوضع المثالي، حيث تطابقت «الصحة» مع هذا الوضع «الطبيعي»، مثلما كان «المرض» يعادل الانحراف عنه. لقد تم التخلي عن هذا النموذج (الباراديم) منذ زمن بعيد، على الأقل في صيغته الصارمة والتقليدية. ولن يتردد الأطباء والجراحون اليوم في استبدال عضو أصلي ببديل صناعي يعمل مدة أطول وبكفاءة أكبر، مما يؤدي إلى إطالة أمد الحياة وتحسين نوعيتها. ولم يعد الشكل والوظيفة الطبيعيان للجسم البشري يعتبران طاهرين وكاملين ولا يجوز المساس بهما.

لا يقتصر هذا التغير في الموقف على السياسة والطب. فهو كلي وشمولي. لقد تولى الإنسان الحديث مهمة القيام بدور العنصر الفعال والمؤثر والمبادر في العالم، في حين كان الإنسان التقليدي يعتبر نفسه ضيفا على بيت مسبق الصنع، حيث لا تتاح لقاطنه الفرصة ولا الحق في الاعتراض أو تعديل أي شيء فيه. وقنع البشر بـ«قسمتهم» وقدرهم من الحياة، وتعلقوا بالحكمة السائرة التي تقول: «لم يخصص لنا على مائدة القدر سوى الفتات»[1].

لكن ظهور النظرة العلمية للعالم، إلى جانب الانثروبولوجيا الفلسفية الحديثة، حجب هذا الموقف بالتدريج وأخفاه ثم استبدل به نظرة فعالة وطمّاحة. غرضنا هنا ليس تقييم هذه العملية بل وصفها فقط. إذ يستهدف الإنسان الحديث ابتكار العالم على صورته هو بدلا من قبوله كما هو. فلا شيء يعتبره «معطى واقعياً» مسلماً به ولا يمكن دحضه. عصرنا هو ـ على رأي كارل ماركس ـ حقبة تغيير العالم لا مجرد فهمه[2]. بعضهم خلط مفهوم «الحتمية» التقليدي مع «الجبرية» (افتقاد الإرادة الحرة). فالأول يشير بدلالته إلى الطبيعة المقيسة والمتوازنة للواقع الحقيقي، في حين يعني الثاني الخضوع الجبري القهري. وهذا المفهوم الأول هو الذي قصده الشيخ شبستري في البيت التالي:

هذه الدنيا كملامح وجه جميل

كل ملمح بديع في مكانه الصحيح[3]

ومما لا شك فيه أن المقاربة الحتمية للحياة تطلبت فهما خاصا للدين. ففي الماضي، نادرا ما شجع الدين التغيير الناشط والجذري والطموح للعالم واستغلاله. وكان من المستبعد أن يشجع فلاسفة الأخلاق وحكماء الدين القدماء الاستغلال الواسع والدينامي والمفيد لموارد العالم. بل عملوا بدأب على تثبيط هذا التوجه، كما يعتقد بعض المفكرين المعاصرين. لقد تطلبت الأخلاقية التقليدية والمزاج الديني الخضوع التام والعبودية الكاملة للخالق. ومن سمات هذا

التذلل الإذعان لقدر الإنسان والشكر والامتنان له؛ بكلمات أخرى، ينتظر من الفرد الصالح القبول بقدره، واستخدامه والمشاركة به بشكل عادل، والعيش حياة هادئة ساكنة عموماً.

أقام الإنسان الحديث، بسبب وجهة نظره الجديدة تجاه العالم، علاقة جديدة مع الدين. فإذا كنا محاصرين اليوم بالمشكلات النظرية والعملية، فلأننا تقدمنا تدريجياً ومادياً نحو الحقبة الحديثة، بينما تلكأت أفكارنا خلفنا. فمعظم تصوراتنا ومدركاتنا عن أنفسنا وعن العالم عبارة عن أطلال باقية من الماضي الغابر. إذ إن كل شيء في العالم الحديث يدعونا للتخلي عن هذا المنظور. وقلقنا الحاد والمزمن ناتج عن هذا الصراع.

التغاير بين الحداثة والتراث لا ينتهي هنا: فالإنسان الحديث ناقد وكثير المطالب (ليس مستكيناً وخاملاً)، يبحث عن التغيير (لا مجرد الفهم)، ويفضل الثورة (لا مجرد الإصلاح)، وفعال (ليس سلبياً ومنفعلاً)، ويميل للتشكك والقلق (لا لليقين)، ويهتم بالوضوح والسببية/العلية (لا التشوش والسحر)، وينزع للاعتداد بالنفس والمرح (لا لحزن الانفصال)، ويحرص على الحياة (لا الموت)، ويسعى للحصول على حقوقه (لا أداء واجباته فقط)، ويرعى الفن الإبداعي (لا التقليدي)، ويتوجه إلى العالم الخارجي (لا الداخلي وحسب)، ويعشق الحياة (ولا يزدريها)، ويتدخل في العالم (ولا يكتفي باستخدامه)، ويستخدم العقل في خدمة النقد (لا للفهم فقط). الإنسان الجديد، بكلمة واحدة، غافل عن حدوده وفخور بإمكانياته الإبداعية. لذلك، فهو بعيد كل البعد عن وصف جلال الدين الرومي:

بما أننا خلق ولسنا الخالق

فطرنا على الطاعة والوداعة والرزانة

2- العلمانية والدين

تقودنا التأملات الآنفة إلى تحليل العلمانية وعلاقتها بالتدين. لقد فهمت العلمانية بوصفها جهداً واعياً ومتعمداً لإقصاء الدين عن الشؤون الدنيوية. لكن

الحقيقة أن الحكومات العلمانية لا تعارض الدين؛ فهي تقبله لكن ليس كأساس للشرعية أو كركيزة للعمل. وحتى الحكومة تحتاج من أجل البقاء والصمود إلى عاملين اثنين: مصدر للشرعية وإطار معياري. لقد وجد زمن استعارت فيه الحكومات هذين المطلبين من الدين. لكن في عصرنا الحديث (القرون الثلاثة الأخيرة تقريبا)، بطل استعمال هذه الممارسة. فحكومات هذه الأيام تستمد شرعيتها من موافقة المحكومين. ومعايير الحكم تقررها أيضا ـ على الصعيد النظري على الأقل ـ القوانين التي ترسخها المؤسسات الممثلة للشعب.

ولربما يفكر المرء بباعثين محتملين لإصرار العلمانية الملح على فصل الدين عن الحكم: الاعتقاد بالزيف الجوهري في الدين، مقترنا بالخوف من تأثيراته الضارة بالسياسة، أو الاعتقاد بالصدق الجوهري للدين، مقترنا بالقلق من إصابته بعدوى ودنس الهموم السياسية. وفي الحالتين كليتهما، نجحت العلمانية في إقصاء الدين عن مجال السياسة ووضع حق التشريع والحكم في يد الشعب حصرياً.

تنبثق العلمانية من مصدرين اثنين: نمو الفكر العلمي الحديث والعقلانية الحديثة والتغييرات العميقة في معنى ودلالة وعلاقة الحقوق والواجبات. ولسوف أحاول هنا تقديم مزيد من التفاصيل حول هذه القضايا.

3- العلمانية والنظرة الحديثة للعالم

يستوجب التحليل الصحيح للتاريخ برأيي فهما للمعرفة الحديثة[4]. كما يعتمد تحليل تاريخ البشرية على فهم تاريخ المعرفة. كانت البشرية ستتلكأ في العالم التقليدي لولا ظهور المعرفة العلمية الحديثة وركائزها الميتافيزيقية. وحتى النقلة من التشديد على الواجبات إلى التوكيد على الحقوق هي نتيجة لهذه الرؤية المكتسبة حديثاً. إذ لم تغير المعرفة العلمية الحديثة نظرة البشر للعالم فقط، ولكن نظرتهم لقدراتهم ومكانهم فيه. وبالتالي اكتسحت ثورة مشابهة لتلك التي

حدثت في العلوم الطبيعية العلومَ الاجتماعية مثل الانثروبولوجيا (علم الإناسة) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع) والاقتصاد، والعلوم السياسية. وليست العلمانية ـ بهذا المعنى ـ سوى «علمنة» وعقلنة التفكير والفكر الاجتماعي والسياسي[5].

تعكس المعالجة العلمية للمجتمع التعامل العلمي مع الطبيعة. ومن النادر ألا يجد اكتشاف في ميدان العلم الطبيعي الحديث طريقه إلى علم الاجتماع. لقد رسخت المعرفة الحديثة هيمنتها على العالم بطريقة لا تسمح بأي استثناءات. أما المسلمة الأولى للابستمولوجيين والعلماء فتقول: حالما يتم العثور على أداة فعالة يجب استخدامها على أوسع نطاق ممكن.

مع مرور القرون، أثر التغير في النظرة الميتافيزيقية ـ الفلسفية للطبيعة في المجال الاجتماعي والنفسي. ونتيجة لذلك، جرى تثوير فهمنا للمجتمع والاقتصاد أيضاً. ومن المستحيل جمع وموالفة النظرة اللاعلمية للظواهر الطبيعية مع أسلوب الإدارة والسياسة الاجتماعية العلمية ـ التجريبية. لقد سبق الفهم العلمي والتحكم بالمجال الطبيعي المعالجة العلمية للشؤون الاجتماعية والسيطرة العلمية ـ التجريبية على القضايا السياسية والأخلاقية. ومع حلول الموقف العلمي الحديث محل الموقف الميتافيزيقي ـ الفلسفي، احتل البحث عن الأسباب المادية والفاعلة مكان البحث عن الأسباب النهائية؛ وانتقل السؤال من «لماذا» إلى «كيف»؛ وتركز الاستقصاء على قوانين الطبيعة بدلاً من تأثيرات الطبائع؛ وحل التحقيق والاستقصاء في النزعات والميول الطبيعية محل البحث عن الانحرافات والحالات الشاذة العنيفة، ومبدأ الشك محل اليقين. أما تطبيق هذه النزعات والتوجهات الفكرية على المجتمع في نهاية المطاف فقد نزع عنه هالة الغموض وأخضعه لسلطان البحث التجريبي. وأصبح المجتمع مادة علمية، ومجالاً مستقلاً للبحث. وغدا البحث عن «قوانينه» مشروعاً علمياً. ولت تلك الأيام التي كان فيها الإنسان يضفي على الشؤون كلها سمات باطنية وصفات محجوبة وينكص عن استقصاء أسرارها الداخلية الدفينة. ولم يعد عالم الطبيعة وعالم المجتمع، بعد

أن جردا من صفاتهما المقدسة والمخيفة والمفزعة والمثبطة، من الألغاز المجهولة وغير القابلة للفهم. فحين واجه فلاسفة الماضي الطبيعة، تعرضوا لإغراء اكتشاف «الطبائع» الثابتة وجواهر الأشياء. ولم يكن العلم بالنسبة لهم سوى اكتشاف الأشكال الجوهرية وصفاتها الغامضة المحجوبة من موقع دوغمائي فلسفي ـ ميتافيزيقي. أما علم الطبيعة الحديث فقد ولد حين تخلى العلماء عن مثل هذه الاستقصاءات وركزوا اهتمامهم على انتظامات الظواهر القابلة للرصد والمشاهدة، وبذلك جعلوا من الممكن حدوث القفزة الكبرى للتدخل العلمي في عالم الطبيعة الذي ندعوه التقانة الحديثة[6].

كانت الفلسفة الطبيعية للقدماء متناغمة أيضا مع نظريتهم الاجتماعية والسياسية. وأثبت المجالان تكاملهما على مسار التطورات العلمية الحديثة. وبالرغم من تلكؤ التغيير في الثاني خلف التغير في الأول في العصور الحديثة، إلا أنه كان أمرا محتوما يتعذر اجتنابه. لقد استحث التدخل الجريء في عالم الطبيعة ظهور استراتيجيات مشابهة في عالم السياسة؛ والموقف العلمي العقلاني والموضوعي ذاته تجاه عالم الطبيعة ساد وتخلل الفكر الاجتماعي والسياسي أيضا. ومثلما أبطل اكتشاف القوانين التجريبية التأمل الميتافيزيقي، أقصى التركيز على السياسة الواقعية العملية التأملات حول سياسة المجتمعات الممكنة منطقيا، وركز بدلا من ذلك على اكتشاف العمليات الأخلاقية والأنساق القانونية للمجتمعات الموجودة فعلا (حسب ميكيافيللي وسلالته الفكرية).

مثل ذلك فجر العلمانية. فمن وجهة نظر ابستمولوجية، اتسم عصر ما قبل العلمانية بهيمنة الفكر الميتافيزيقي على مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع. وافتقد الإنسان في هذه الحقبة الشجاعة اللازمة للتدخل في الشؤون الاجتماعية. فبالنسبة له، بقي المجتمع والسياسة ميدانا لم يستكشف بعد، وفي حاجة للاستقلال المفهومي والتعريف الواضح. وهكذا، حصر الافتقار للوضوح فيما يتعلق بطبيعة ومفهوم المجتمع والسياسة، حصر الناس في نطاق الانفعال والسلبية بدلا من التأمل الفاعل وتحسين بيئتهم الاجتماعية.

هنالك فارق بين ركوب الدراجة وصنعها. فمؤسسة الملكية على سبيل المثال كانت مثل حصان مجهز للركوب، لا مركبة مصممة بقصد استخدامها في النقل. ويجب ألا ننسى أن الإنسان في هذه المرحلة كان ما يزال أكثر ميلا لاستخدام الأشياء من ابتكارها. وبقي المجتمع ظاهرة «طبيعية» مقدرة مسبقا. والفرد لا يتدخل في «الطبيعة». كان التخطيط والهندسة الاجتماعية من الأمور التي لا يمكن تصورها. ولم تتحول فكرة مقاومة التقاليد والعادات في المجتمع إلى أمر يمكن تصوره وفهمه إلا مع التدخلات الجسورة في الطبيعة من خلال الصناعة والتقانة، وبالتالي إطلاق النظرية الاجتماعية العلمية والتدخل العلمي في السياسة الاجتماعية. إن تسخير القوى الطبيعية، واكتشاف أسرار الطبيعة، وابتكار أدوات جديدة، غيرت جميعا وجه الأرض، وزودت الناس بالشجاعة لمراجعة وتعديل التقاليد الاجتماعية والمبادرة إلى إجراء إصلاحات واعية ومقصودة في عالم السياسة. وبالتالي ولدت علوم الأخلاق والسياسة والاقتصاد.

هنالك بالطبع بعد إضافي لهذا التغيير. لقد تغيرت تعريفات الأخلاق والسعادة البشرية وتحولت دلالاتها. لأن الذهنية الإبداعية والفعالة والتدخلية تختلف عن الذهنية المذعنة والمستكينة. تبادلت الأفكار الإنسانية حول الاستقلالية والأخلاق المواقع والأماكن. وأوجد العلم والقوة أخلاقية جديدة[7]. باختصار، أصبح المجتمع والأخلاق والسياسة من صنع الإنسان. ولم يعد من المقبول لشيء أن يكون مقدرا مسبقا ومحرما لا يمكن انتهاكه. في عالمنا المعاصر، ليس التلفزيون والكمبيوتر والطائرة وحدها من صنع الإنسان، بل الأخلاق والنظام السياسي والإيديولوجيا أيضا. ولا توجد نقطة انطلاق (في الفكر أو العمل) محرمة ولا يمكن انتهاكها سوى مفهوم «الحقيقة» نفسها. لكن حتى الحقيقة، تبعا لبعض مفكري ما بعد الحداثة، مفهوم بشري؛ فنحن نشكل ونكيف الحقيقة ولا نكتشفها.

صحيح أن بعض الاقتصاديين المحدثين، مثل آدم سميث، قدموا الحجة على أن المجتمع بحاجة لأن يبقى كما هو بدون تغيير، وأن على الدولة ممارسة أقل قدر من التدخل في الاقتصاد بحيث تستطيع «اليد الخفية» الحفاظ على توازن السوق، إلا أن ذلك لا يتعارض البتة مع الإدارة العلمية والاقتصاد المنظم المنهج. ولا يجعل السوق مفهوما غامضا ومشوشا. بل على العكس، فهو جهد لإزالة الغموض والإرباك عنه: لفهم كيفية تعديل الأسعار، وكيفية حدوث التضخم، والانكماش. الحكومات الاشتراكية التي دعت إلى التدخل الفاعل في السوق هي أيضا أبعد ما تكون عن الميتافيزيقية. والصدام بين هذين الموقفين يحدث داخل إطار المقاربة العلمية، لا بين العلم والميتافيزيقيا. الموقفان علميان في المطمح بغض النظر عن قيمة الحقيقة.

توسع مدى التدخل البشري في العالم مع زيادة حجم المعرفة البشرية. ويحمل التاريخ شهادة دامغة تثبت هذه العلاقة. لقد أدى توسع المعرفة إلى توسع السلطة، وإزالة الغموض الميتافيزيقي عن الطبيعة والمجتمع والاقتصاد. فإذا اعتبرنا العملية برمتها ارتقائية (وهذا ليس مستحيلا)؛ وإذا اعتبرنا الحقائق كلها متقاربة وقابلة للقياس (وهذا يتعذر اجتنابه)، وإذا اعتبرنا أن الإنسانية نجحت إلى حد ما في اكتشاف الحقيقة (وهذا افتراض منطقي ومعقول)، فعلينا إعلان أن رحلة المعرفة البشرية الطويلة ـ برمتها ـ متصلة بسعادة ورفاه البشر، وهي وسيلة أداتية فعالة في نهاية المطاف لفهم الرسالة الحقيقية للوحي الإلهي.

يعني الفكر العلمي والإدارة العقلانية إخضاع كل شيء للنقد والمساءلة العقلية لمنع المتبوعين والأتباع على حد سواء من التصرف بشكل أعمى وطائش ومتهور. لهذا السبب يجب تعريف الحكومة العلمانية لا بما ليست هي فقط، أي كحكومة لا دينية، بل بما هي أيضا، أي حكومة متأثرة بالنقد والضوابط والتوازنات. وبالتالي، ربما نعرف العلمانية بأنها نظام لا تُعتبر القيم والقواعد داخل تركيبته السياسة خارج نطاق التقويم والتحقق والتثبت البشري، وحيث لا يوجد بروتوكول، أو مكانة، أو موقع، أو قانون فوق التمحيص الشمولي والتفحص العمومي. فكل

شيء قابل للنقد، من رئيس الدولة إلى أسلوب الحكم ووجهة تقرير السياسة. هذا هو معنى العلمانية. ومن الطبيعي حين تنزع القداسة الدينية عن السياسة (أي حين تصبح عقلانية وعلمية)، ويبقى الدين مقدسا، يتم الفصل بين الاثنين. هذا هو معنى وسبب فصل الدين عن الدولة في المجتمعات العلمانية.

وعلى شاكلة فصل الدين عن العلم، لا يحتاج ذلك لأن يكون جفاء أو خصومة عدائية. فالدين لا يتطابق ولا يتساوى مع العلم، ولا هو مولده أو المحكم فيه أو المرشد إليه. كما لا يتبع أهداف العلم. وفي الوقت ذاته فإن الدين ليس بحاجة لأن ينكر أو يعارض العلم. فكل ما يرتدي لبوس العلم (حكومة كانت أو إدارة) يدخل في علاقة مشابهة مع الدين. والإدارة الدينية أو العلم الديني أمر يمكن تصوره مثله مثل الديناميكا الحرارية الدينية أو الهندسة الدينية. الحقيقة أن السياسة لا يمكن خلطها بالدين إلا إذا وضع الفهم غير المقدس للدين في محاذاة الأسلوب غير المقدس للإدارة. وإلا فإن توليف الدين المقدس مع السياسة العلمانية سيكون عبثياً وسخيفاً[8]. أما نظريتي حول القبض والبسط فتقدم الطريقة الطبيعية الوحيدة لتحقيق هذا الهدف[9].

من أجل فهم أفضل لأسباب هيمنة وانتشار وشعبية العلمانية، نحن بحاجة إلى تذكر حقبة ما قبل العلمانية. في الحقيقة، شكل مسلك التراتبية الدينية سببا رئيسا للحركة المناهضة للدين والكنيسة. ولم يكن التمرد والعصيان موجهين ضد الله، بل أولئك الذين حكموا وارتكبوا الفظائع باسمه. والضحايا الذين تعرضوا لمثل هذه المظالم والتهديدات والخداع والجرائم، انتفضوا ـ رغم تدينهم ـ ضد النظام أو قبلوا بحكم علماني بديل. في عصر ما قبل العلمانية، كان الدين راعيا للأنظمة السياسية. وأسبغ الصفة الشرعية والقانونية على السياسة. لكن ما نتج عن هذا التحالف من انتهاكات ومظالم ودمار وظلم وتأليه ثبت أنه لا يحتمل. وبدأ أصحاب البصيرة من الرعايا بسؤال أنفسهم: كيف يمكن للبشر، كبشر غير معصومين، قيادة حكومة دينية (أي معصومة)؟

الحكم البشري هو كذلك تماما، ولا يمكن أن نعزو أي عنصر فيه إلى المقدس. وما ينتج عنا نحن البشر، باسم الله أو باسم غيره، هو بالضرورة بشري وغير معصوم. ولذلك يجب أن يخضع للإشراف والتمحيص والبحث والاستقصاء العقلي. والمجال الاجتماعي والسياسي لا يعترف باستعراضات لاعقلانية أو خارقة للطبيعة تأمر الرعايا بالخضوع والإذعان والاستكانة والاكتفاء بالمشاهدة السلبية. فكل شيء يدخل الطبيعة، بما في ذلك الدين والوحي، يخضع لنواميسها. وكل ما يدخل المجتمع البشري يصبح اجتماعيا وبشريا. وهذا يعني أنه في مجال الطبيعة والمجتمع البشري لا توجد ظواهر خارقة أو ماورائية. وحتى الأرواح الأثيرية ترتدي ثيابا مادية جسمانية عند دخولها عالم الطبيعة. لقد أصبحت رؤية الطبيعة البشرية والشؤون البشرية كظاهرة طبيعية أداة ووسيلة لتصحيح أخطاء الماضي المؤذية.

على أية حال، إذا قيل إن المقاربة العلمية للطبيعة تناقض الدين، فإن المقاربة العلمية للسياسة ستتعارض مع الدين أيضا. لكن الحقيقة ليست كذلك. إذ يمكن للبشر أن يظلوا روحانيين ومتدينين بينما يتمتعون بمنافع الإدارة العقلانية لشؤونهم. وأولئك الذين يعتبرون العلم الحديث كفرا وتجديفا أو يحاولون تحطيم صرحه المجيد ومحاصرته بآلاف الشروط والاستثناءات لا يقدرون قيمة الحقائق التي كشفها العلم. ويعانون من السطحية والسذاجة.

فكرة أن العالم الجديد تخلص تدريجيا من الدين لا تعبر إلا عن نصف الحقيقة. فهي صحيحة طالما يتعلق الأمر بإدانة العالم الحديث للتدين الجاهل المبتذل واستئصال شأفته. لكن هذا العلم يسمح أيضا لنوع آخر من التدين، نوع مستنير استقصائي، بالازدهار على مستوى أعلى. فالمعالجة العلمية للشؤون السياسية والاقتصادية لا تستثنى بأي معنى من المعاني دور الله والدين في الشؤون السياسية والاجتماعية الطبيعية. أما تقرير حدود هذا الدور والشكل الدقيق لتلك العلاقة فتبقى مسألة يشتغل عليها ويحددها العلماء. وأقل ما

يمكننا قوله في هذا السياق إن الدين، أو غيابه، مسألة لا تدخل في جوهر الحكم. لكن الحكومة، كواقع خارجي، تخضع للمجتمع وتكون أحد أشكال تحققه: فإذا كان المجتمع متدينا، ستأخذ حكومته أيضا صبغة دينية. ولسوف نوضح هذه النقطة لاحقا.

4- أولية الحقوق على الواجبات في العصر الحديث:

تلقت العلمانية دعما إضافيا من التغييرات في العلاقة بين الحقوق والواجبات. فنحن نسّر حين نتحدث عن حقوق الإنسان في العالم الحديث، حيث تمجد الحقوق على حساب الواجبات. ومن العلامات الدالة على العالم الحديث ـ في تعارضه وتمايزه عن التقليدي ـ ظهور الإنسان «حامل الحقوق» مقابل الإنسان «المقيد بالواجبات».

يمكن للغة الدين أن تسلط الضوء على هذه القضية. ونعني بـ «لغة الدين» التصنيفات المحددة التي استخدمها الدين بغرض الحث والحض والاتصال، والمتميزة بشكل واضح عن تلك التي استخدمتها لغة العلم والفلسفة. إن لغة الدين (خصوصا لغة الإسلام كما يجسدها القرآن والحديث) هي لغة الواجبات، لا الحقوق. وفي هذه النصوص، تلقى البشر الأوامر والنواهي والوصايا من سلطة مطلقة عليا. فلغة الشريعة آمرة وتوجيهية، نظرا لأن صورة البشرية في مرآة الدين هي صورة المخلوق المقيد بالواجبات. إذ إن من المطلوب من البشر أن يؤمنوا ويصلوا ويتصدقوا، ويتصرفوا في أمور مثل الزواج والإرث تبعا للخطوط الإرشادية التقليدية. وهم يحذرون باستمرار من مغبة تجاوز حدود الله كي لا يتحملوا المسؤولية ويعانوا من تبعات وعواقب مثل هذه التجاوزات. وبالطبع، تشير النصوص المقدسة بين الحين والآخر إلى حقوق البشر، لكن مثل هذه الفقرات نادرة واستثنائية. على سبيل المثال يقول تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً»[10].

في بعض المناسبات، مثل هذه، يجري التوكيد على الحقوق، لكن بالإضافة إلى ندرتها، فإن هذه الفقرات كثيرا ما تستمد الحقوق من الواجبات، فالحقوق في مرتبة أدنى وموقع تابع كما يبدو واضحا. بل إن كلمة «حق» تستعمل غالبا كمرادف لكلمة «واجب». على سبيل المثال، في «رسالة الحقوق» التي تنسب للإمام السجاد[11]، نقرأ عن حق الأب على ابنه وابنته، وحق الجار على جاره، وحق الله على الناس.. إلخ. وفي الحقيقة، لا تعتبر هذه حقوقا بل واجبات تتضمن احترام حقوق الآخرين على حساب الفرد. والقضية هنا ليست «حقوقي» (أنا) التي يجب أن يحترمها جيراني، بل «حقوقهم» (هم) التي يفترض بي أن أحترمها.

في مثل هذه وغيرها من الرسالات، لا يوجد أثر لحقوق الإنسان (مثلاً: الحق في حرية الكلام والتعبير، والزواج، والدين) بالمعنى الحديث للكلمة. ووفقا للمفسرين، فإن جوهر الشريعة هو الفعل الموجه لأداء الواجبات. فالبشر تبعا لتصورهم رعايا مقيدون بالواجبات، وبعد ذلك يصفون هذه الواجبات. ولم يشر أحد إلى أن الشريعة تتعامل مع فرد يملك بعض الحقوق. أما ملاحظة الفارق المميز بين ما يدرس تحت عنوان الحقوق في جامعاتنا وفي مجال الشريعة التي تتناول الواجبات، فتوضح عمق الصدع بين وجهات النظر الحديثة والتقليدية[12]. إن معرفة الواجبات أمر هامشي في القانون الحديث كمعرفة الحقوق في الشريعة تماماً.

سيطرة الإنسان الفاعلة على الطبيعة سمحت لهذا العرق الجديد المهيمن والمبدع بتغيير العالم ونظرته لذاته تغييرا جذريا. وستكون هذه الصورة المختلفة اختلافا بينا مسؤولة عن تبادل المواقع بين الحقوق والواجبات. فبعد أن تحول البشر من موقع الضيوف إلى موقع المضيفين (ثم إلى مهندسي البيت)، أصبحوا يرون الآن أنفسهم كحملة للحقوق لا كمقيدين بالواجبات.

تتغير فكرة حقوق الإنسان نفسها عبر مرحلتين اثنتين: في البداية، تعني «الحقوق»: «الحرية» أو «الإذن» أو «السماح». وبهذا المعنى، يعني الحق بالتعليم أن الناس إذا أرادوا اكتساب المعرفة فيؤذن لهم بذلك ولا يملك أحد الحق بالتدخل في حرية التعليم. لكن هذه الحقوق ارتقت تدريجيا لتصبح مطالب. الناس يطالبون بحقوقهم، وبالتالي أوكلت للحكومات مهمات ومسؤوليات جديدة.

اعتاد المنظرون في الماضي القول «الملوك هم مرايا تعكس سلطان الله». فسلطة الملوك كانت تعبيرا عن سلطان الله. وفي علم الكلام (اللاهوت) صور الله كمالك مطلق للحقوق ومتحرر من جميع الواجبات تجاه البشر. ووفقا لذلك، رأى الناس الملوك من المنظور ذاته، حيث لا يتحملون سوى الحد الأدنى من المسؤولية بينما يتمتعون بالحقوق كلها. لكن الآن، تتحمل حتى الدول القائمة على مبدأ الحد الأدنى من التدخل الحكومي في الشؤون العامة، عبئا ثقيلا من الواجبات تجاه المواطنين الذين لعبوا دور الدائنين المطالبين بما لهم من حقوق من الحكومات. وبالطبع، استندت واجبات الحكومة ومطالب المواطنين على الحقوق الأساسية التي اكتسبتها الإنسانية في العصور الحديثة.

يعتبر ذلك برأيي أحد الأسباب الرئيسة وراء فشل العالم الحديث في فهم مبادئ «ولاية الفقيه» و«حكومة الإسلام» التي سادت في إيران ما بعد الثورة. فالحكومة القائمة على مبدأ ولاية الفقيه والواجبات تتعارض مع ذهنية الإنسان الحديث، إضافة إلى أفكار معظم الفلاسفة السياسيين المحدثين، التي أسست فكرة الدولة على مبادئ حقوق البشر. في هذا النظام الأخير، يمارس المواطنون الحقوق التي أسبغت عليهم عبر انتخاب زعمائهم في حكومة تضمن حماية المصلحة العامة. وبهذا المعنى، تخدم الحكومة وتدير أكثر مما تحكم وتأمر، على عكس الحكومة القائمة على ولاية الفقيه التي تعتمد على الواجبات. ولأن الفقه يعتبر البشر مقيدين بالواجبات، فإن كل شيء يبدأ بالإلزام والواجب: من واجب الناس التصويت، وطاعة الإمام/القائد، وتشكيل حكومة، لأنهم قبلوا مسبقا سلسلة من المبادئ والأوامر الدينية.

يمكننا ملاحظة التحول الحديث من الواجبات إلى الحقوق في مجال الدين أيضا. ففي العالم الحديث يملك الناس الحق (لا الواجب) في أن يؤمنوا بدين؛ وهم أحرار في أن يكونوا متدينين أو غير متدينين. وخلافا لذلك، فإن فكرة الواجبات توجب التدين وتعتبر الحكومة والناس أولياء على الإيمان. ولا شك أن الفارق بين هاتين الفكرتين واضح لا لبس فيه. فالمبدأ الهادي للأولى هو «الأداء» (أداء الصلاة مثلا)، في حين تعتمد الثانية على التحقق (تحقيق المكاسب مثلاً). ومع تولي أداء الواجبات، يعتبر المجتمع معبدا غرضه إرضاء خالقه. أما وجهة نظر الحقوق فتتصور المجتمع كسوق يهدف إلى إرضاء أفراده. الأول يسعى لإرضاء الخالق، والثاني إرضاء الناس.

لن يواجه المجتمع أي مشكلة طالما تشترك الحكومة والمحكومين في النظرة ذاتها للواجبات. لقد ظلت هذه هي الممارسة المعتادة طيلة قرون، ولم تظهر أي صعوبات آنذاك. وبالمقابل، إذا اعتمدت العلاقات الاجتماعية على الحقوق، لن تحدث أي مشكلة. الصعوبات تظهر حين يطرح السؤال التالي: هل يحل واجب الفرد الديني تجاه الحكومة محل حقوقه؟ سوف يؤدي أي تناقض (أو لا تناظر) بين مدركات الناس وتصورات الحكومة إلى العديد من المشكلات. كذلك فإن إبهام الخطوط الفاصلة بين هذه وتلك من قبل زعماء الحكومات الدينية سيشكل مصدرا للارتباك والتشوش. فلربما يتحدثون بلغة الحقوق يوما، وينتقلون إلى لغة الواجبات في آخر، فيقوضون جهودهم ذاتها، ويجعلون الحكم المنطقي السليم أمراً مستحيلاً، ويربكون ويحيرون العقل.

تكمن واحدة من أهم مشكلات الحكومات الدينية كافة في ما إذا كانت تعترف بحقوق الناس على أساس مستقل عن القانون الديني. إن مسألة الاختيار بين «الولاية» و«الوكالة» تنتمي إلى هذا المجال عموما. واعتبار الحاكم وليا يتسق مع المجتمع المقيد بالواجبات، في حين أن اعتباره وكيلا يقتضي ضمناً مجتمعاً قائماً على الحقوق. تنبثق مشكلاتنا كلها من محاولات جمع وموالفة هذين الموقفين. دعونا الآن نتفحص عن قرب المضامين والمقتضيات الدينية لهاتين النظرتين.

يحرم علينا الدين انتحال الصفات الإلهية [13]، كما يلزمنا بخدمة الله وطاعته. ولذلك فإن مكان المؤمن يقع في موضع ما بين نفي الانتحال والانخراط في الخدمة والطاعة. لكن ما هو موقع الإنسان الحديث؟ يحتفظ بالطبع لنفسه بالحق في طاعة الله وخدمته ـ على عكس الواجب التقليدي الذي يلزمه بذلك. لكن من الناحية الإيجابية، لا يقبل الإنسان الحديث انتحال الصفات الإلهية. وهذا يصدق بشكل خاص في السياسة والحكم، حيث تترسخ السلطة المحدودة للدولة، وفصل السلطات، ومبدأ الكوابح والتوازنات، لكي تمنع تراكم السلطة الذي قد يفضي إلى مثل هذه الدعاوى والمزاعم بالحق الإلهي في الحكم. لذلك، فإن العالم الحديث حين يخفف من عبء الواجبات فهو يضعف الحق الذي طالما كان مصدرا للشر والفساد: الحق الإلهي للحاكم في التصرف بأسلوب لا تحد سلطته حدود [14] العلمانية ترفض الحق الإلهي في الحكم لأنها لا تعتبر الحكم امتدادا للسلطة الإلهية داخل المجتمع البشري. فمهارات الإدارة تتطلب سلطات بشرية لا متشبهة بسلطات الإله [15] والمسؤولية الكبرى في العالم الحديث تقع على عاتق الحكم والحكام. وهؤلاء لا يجسدون الحقيقة بأي حال من الأحوال. والرعايا لا ينتظرون مكرماتهم وأفضالهم بل يطالبون بحقوقهم ومشاركتهم في الشأن السياسي.

5- جذور علمنة الفكر البشري

تعتبر الأسباب الآنفة لعلمنة العالم أسبابا مباشرة. الآن يجب أن نبحث عن الأسباب البعيدة والأولية للعلمنة. لا يمكن اقتفاء السبب الرئيس للعلمنة في الدوافع السياسية الساعية إلى تقييد سلطات الطغاة المستبدين، عبر إنكار الشرعية الدينية للحكم من خلال فصل الدين عن السياسة. فقد كان ذلك من نتائج العلمانية لا أسبابها. لقد ولدت العلمانية من نسل الميتافيزيقيا العقلانية. والبوابات المؤدية إلى العلمانية وفصل المقدس عن العالم وتفسيره، فتحت على مصاريعها حالما تولى الفلاسفة (اليونان أساسا) القيام بمشروع فلسفة نظام العالم ووضعه ضمن التصنيفات الميتافيزيقية اللادينية.

وعبر التخلي عن فكرة «الاستحقاق» وتوليد مفهومي الطبيعة والجوهر، ألهم هؤلاء الإنسانية قبول التفسير العقلاني للعالم (بمعزل عن الآلهة) وساعدوا في التوجه نحو الديمقراطية والتكنوقراطية. أصاب أرسطو حين عرف الفلاسفة بأنهم أولئك الذين يصفون «الطبائع»، على الضد من الحكماء الأقدم عهدا الذين تحدثوا عن الآلهة [16] أما النقاش حول حقيقة الجيد والسيئ والصالح والطالح فقد أشار بدلالته إلى بداية حقبة الأخلاق بمعزل عن الآلهة؛ فالقيم أشارت إلى الطبيعة المتأصلة للأفعال والأعمال بدلا من اعتبارها مفروضة ومقدرة من الآلهة. وفتحت فكرة «الطبيعة»، وبالتالي الحقوق الطبيعية، الباب أمام قوانين السببية / العلية والحقوق الطبيعية على حساب الواجبات. وحسبما قال ليو شتراوس، فإن كلمة «طبيعة» لم ترد في التوراة [17] وهذا يصدق على جميع الأديان لأن اكتشاف الطبيعة والحقوق الطبيعية مثل اختراقا فلسفيا مستقلا أفرز تبعات خطيرة على الحياة الدينية. اكتسبت جواهر الأشياء استقلالا ذاتيا وتدريجيا عن الله، الذي قيد عمله في نطاق إضافة التفاصيل إلى الجواهر، بدلا من خلقها كما هي. ولم يعد الله خالق الجواهر بل اعتبرت قدرته عاملا في تحقيقها[18].

إذن، أعطت التأملات الفلسفية حول الطبيعة والجواهر والمواد العالمَ والأشياء فيه استقلالا ذاتيا لم يكن بالمستطاع تخيله من قبل العقل الديني الماقبل أفلاطوني. وتشير الجدالات الخلافية بين «العارفين» (أهل العرفان) والفلاسفة إلى هذه المشكلة بالذات. فقد رغب العارفون بنوع من البعث للإنسانية بحيث تلغي السببية / العلية من العقل وتضع حدا للتهوس بالسلاسل السببية المحددة والمباشرة والمطلقة فيما يتعلق بوجود الله باعتباره «المحرك الأعلى».

حين يبعث البشر مرة أخرى

سوف يزدرون سلسلة الأسباب

«المحرك الأعلى» لن يكون جزءا من اعتقادهم

و«السبب البعيد» سيسبب لهم الحزن[19]

لماذا؟ لأن وضع الله عند نهاية سلسلة الأسباب وجعله خاضعا للأنظمة والقواعد السببية والفلسفية أمر يسيء للمؤمنين. إذ لا يناسب النظرة الدينية تقييد حرية الله المطلقة ضمن إطار قوانين السببية، أو حصر الصفات الإلهية مثل العدل والإحسان والبر والرحمة (إضافة إلى حرية الاستجابة للدعاء أو تغيير ما هو مقدر مسبقا من أحداث)، في حدود العلاقات السببية الضيقة. فمثل وجهة النظر هذه لا تؤذي مشاعر المؤمنين فقط، بل توجد مشكلات صعبة يئست حتى الفلسفة اليونانية من حلها.

ينبغي عدم التقليل من أهمية التحرر من الأوهام الذي يتبع إدخال مفاهيم مثل «الجوهر» و«الطبيعة» في نظرة المؤمنين إلى العالم. فإذا افترضنا جوهر شيء، لا يمكننا سوى إبعاده عن عالم الدين، حيث يستحيل وجود جوهرين في الوقت ذاته. الماء مثلا له جوهر، وبالتالي لا يمكن أن يوجد ماء ديني (أو خمر مقدس) وماء غير ديني. والشيء نفسه ينطبق على العدالة والحكم والعلم والفلسفة.. الخ. واستحالة تصور فلسفة أو سوسيولوجيا إسلامية أو مسيحية، تعادل استحالة إقامة حكومة إسلامية جوهريا [20] ولسوف تمتد هذه الصعوبة لتشمل قوانين وأخلاقيات دينية ومقدسة.

دعونا الآن نلخص ما تعلمناه حتى الآن:

أ- يمكننا أن نفهم عمق العداء الذي يعبر عنه مفكرون دينيون مثل الغزالي [21] والسهروردي [22] تجاه الفلسفة اليونانية. والمشكلة لا تنحصر في تلك القضايا الهامشية مثل صعوبة تخيل آخرة مادية، أو مصالحة المعرفة المقدسة مع التفكير الفلسفي. لكن التدخل الفلسفي يهدد بتقويض صرح النظرة الدينية للعالم برمته.

ب- يمكننا تقدير أهمية الخلاف المرير بين مفكري المعتزلة والأشاعرة حول سؤال هل تؤدي فلسفة الدين (أو بالأحرى «هلنسته») إلى استسلامه بدون قيد أو شرط للفلسفة اليونانية؟

ج- من السهل أن ندرك أن الفلسفة اليونانية والدين ـ عموما ـ ضدان لا يحضر أحدهما إلا إذا غاب الآخر، وأن نعرف سبب فشل الجهود والمساعي لعقد مصالحة بين العقل الهيلنستي والوحي.

د- يمكننا أن نرى مناهج خفية وماكرة يخترق من خلالها التفكير العلماني العقل. ولهذا السبب شبه بعضهم الفلاسفة الدينيين (رغم اعتراضاتهم على مناهضة الدين) «بحصان طروادة» الذي يدخل العدو عبره إلى قلعة الدين.

هـ- يمكننا ملاحظة ـ وهذا ما يدهش العديد من أولئك الذين غاصوا في الفلسفة حتى آذانهم ـ أن الفلسفات الحديثة قد تعتبر أكثر قربا إلى الآراء الدينية من الفلسفات الجوهرانية «المتأسلمة». ونحن نكتشف أيضا عبثية وعقم جهود الأرسطوطاليين الإسلاميين المحدثين لأسلمة علم الاجتماع والاقتصاد والقانون.

6- المضامين الاجتماعية والسياسية للعلمانية

من الواضح أن افتراض وجود الجواهر المستقلة ذاتيا يقيد أيدي الطغاة من الحكام الذين يريدون تفصيل البشر على مقاس رغباتهم. فمن يملك الشكل الجوهري الفطري لا يسلم بالمعالجات الظاهرية والترتيبات الخارجية. وقبل إخضاع البشر لإرادة الطغاة العشوائية، توجب على بعض الفلسفات ـ خصوصا الهيغلية، والماركسية (سليلتها المباشرة) ـ نزع طبيعة البشر وتغييرها أولا بواسطة سيل الحتمية التاريخية الدافق. فرأي ماركس حول الحاجة إلى «تغيير العالم» أشار إلى رغبته الأساسية بترميم الطبيعة البشرية وابتكار تاريخ جديد. وشرع، كأنما هو إله، في ابتكار كل شيء من جديد وإنشاء جواهر جديدة. ومن المؤكد أن مثل هذه الفلسفات تجعل البشرية مجرد إمكانية احتمالية تقررها كلية البيئة الاجتماعية. لقد عبدت هذه الافتراضات الخطيرة الطريق لأقسى وأفظع أشكال الاستبداد. وبالمقابل، حفظ الاعتقاد باستقلالية الجواهر، حتى تحت القناع

اللاسياسي أو الديني، استقلالية الفرد ومقاومته في وجه القمع والاضطهاد. فهو يحمي الكرامة الإنسانية وشرفها ويكبح جماح القوة والأقوياء. ولا ريب أن الجواهر المستقلة تحدد تخوم السلطة والقوة.

الهجوم على مبدأ «الاستحقاق»، وتحويله إلى شأن من شؤون قوانين السببية، يوائم ميل الفلاسفة للمذهب الطبيعي ويشكل جزءا لا يتجزأ من محاولاتهم علمنة مجال الفكر [23] بعض المتكلين (اللاهوتيين) استخدموا قوانين السببية لعقلنة مشكلة العقاب في الآخرة. وقدموا الحجة على أن تخصيص الجزاء في الآخرة، على عكس العقوبات الإجرائية التي تفرضها أنظمة القوانين الجنائية في هذه الدنيا، ليس سوى علاقات سببية مباشرة. على سبيل المثال، العقاب الإلهي على الإفك والافتراء هو في الواقع نتيجة مباشرة، أو الجانب الآخر، للسيئة ذاتها. وهي ليست عقوبة تقرر أو تفرض لأن العاصي يستحقها. بل إن العذاب هو الأثر المباشر للكذب. الكذاب لا «يستحق» العقاب بل يولده. ويمكن قول الشيء نفسه عن المرض باعتباره نتيجة لعدم الالتزام بقواعد التصحح، أو ارتفاع الأسعار كنتيجة للزيادة في الطلب، أو ظاهرة المد والجزر التي تسببها جاذبية القمر. فظاهرة المد والجزر ليست عقوبة إيجابية أو سلبية للقمر بل نتيجة طبيعية له.

إن إخضاع نظام الصالحات والسيئات وثوابها وعقابها في الآخرة لسلسلة سببية يلغي مبدأ «الاستحقاق» ويقلب النظام الأخلاقي والقانوني الإلهي رأسا على عقب. وانتصار قانون السببية على مبدأ الاستحقاق يزيح الخير والشر، وبالتالي الفضيلة والرذيلة، من مجال الفعل البشري. وسيفقد الذنب والمعصية والكره والجريمة معانيها، وكذلك الزهد والفضيلة والاعتدال، مما يعبد الطريق للأخلاق العلمانية حيث يرجح أن يفكر الناس بتبعات أعمالهم بدلا من التأمل بواجباتهم والتزاماتهم. إن استبدال حساب الربح والخسارة بنظام الواجبات

والالتزامات يتساوق مع الأخلاق العلمانية، ويؤدي إلى نوع من النفعية حيث تسير الأخلاق بمعزل عن الله، ولا ترى الجريمة من منظور الصالح أو الطالح بل كسلوك منحرف. وهكذا، ولد الفكر العلماني لتفسير الطبيعة والأخلاق (في معزل عن الله). وكان المخطط العلماني للمجتمع الذي تحقق في العصور الحديثة بمثابة المرحلة الأخيرة في هذه العملية.

في المجتمعات التي لا يسودها الفكر العلماني، تعتبر الشرور الاجتماعية، مثل التضخم والمجاعة، نوعا من العقاب الإلهي. لكن المجتمع الحديث لا يستخدم لغة الاستحقاق أو لغة الحقوق والواجبات لتفسير مثل هذه المشكلات. بل يتبع قواعد السبب والنتيجة (مقتفيا أثر التراث اليوناني). وهذا يحول دون استخدام المفاهيم الدينية. على سبيل المثال، يعتبر الماء من المنظور الديني «نعمة». ورؤية الماء من هذا المنظور تستحضر عددا من المفاهيم المتعالقة مثل «المنعم»، و«شكر النعم»، و«ثواب الصالحات»، و«جزاء السيئات».. الخ. ووفقا لوايتهيد، تغير كل شيء حين حل الأساتذة والفلاسفة محل الأنبياء. وإذا رفضنا اعتبار الماء نعمة مباركة، لن ينطبق أي من المفاهيم المتعالقة أيضا. فالنظام الذي استخدمه الأنبياء لتفسير العالم كان مشبعا بمفاهيم الواجبات والالتزامات المفروضة على الإنسان تجاه الله الذي يملك الحقوق وحده. ولا يوجد إنسان يملك وجوده. وبالمقابل، أقام الفلاسفة والأساتذة نظاما مستقلا، وذاتي الاعتماد، ومتكاملا، غاب عنه مفهوم الاستحقاق. ثم ورث خبراء العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هذا النظام الفلسفي، وتم بالتالي التخلي عن مفاهيم الحقوق والواجبات. ونحن ورثنا هذا النظام بدورنا. والتيار الغالب في العلوم الاجتماعية لا ينصح باستخدام المنظومات الأخلاقية في إدارة الشؤون الاجتماعية، وينزل مرتبتها إلى مستوى الضمير. وهكذا، تقلصت مفاهيم الحقوق والواجبات لتشمل الأمور المتعلقة بتجربة الخطأ والصواب والاهتمامات المتعلقة بالتعويض عن الأضرار.

تلك كانت قصة علمنة الجنس البشري التي بدأت فصولها مع الفلسفة اليونانية وانتهت مع العلم الأوروبي. ثم عبد العلم الأوروبي الطريق للتدخل في العالم الطبيعي أولا ثم في العالمين الاجتماعي والسياسي، دون طلب أي مساعدة ماورائية. وجرت تغذية الجنين اللاديني في هذا الرحم. إن قصة العلمانية هي قصة العقل اللاديني؛ عقل ليس دينيا ولا معاديا للدين. والحجاب الذي يفصل هذا العقل عن الدين ليس سوى العقل الميتافيزيقي. أما تمزيق هذا الحجاب إربا، إذا أمكن تمزيقه، فيشير إلى المخرج من مجال ودائرة العلمانية.

5

العقيدة والتبرير

التحديات الجديدة لفلسفة الدين

من حسن الحظ أن فلسفة الدين حظيت ببعض الانتباه منذ الثورة وتحولت إلى موضوع مألوف نسبيا.

أما بالنسبة للذين لم يطلعوا على القضية فأقول لهم إن فلسفة الدين تعني «مبحث الدين». وتركز اهتمامها على المجالين الداخلي والخارجي منه. ومن المرجح أن يمثل الجانبان إشكالية لفيلسوف الدين: فمن ناحية، تبرز المذاهب الفكرية التي تتناول المجال الخارجي للدين أنماطا جديدة من التفكير وتقترح رؤى وأسئلة وشكوكا جديدة توجه المؤمنين والمفكرين نحو وجهات محددة وتغرس صورا جديدة للدين في أذهانهم. ومن ناحية ثانية، لكل دين مبادؤه وتعاليمه التي تشكل كوكبة من المعتقدات المترابطة والمتداخلة منهجيا ومعرفيا ولها مضامين ومقتضيات عملية.

إن قضايا مثل طبيعة المعجزات، والصلوات، والوحي، والشيطان، والقيم الدينية، والإيمان، هي من بين القضايا المتعلقة بالمجال الداخلي للدين، في حين أن مسائل الإرادة الحرة، وحقوق الإنسان، ومغزى المقولات الدينية، والتحقق العملي من صدق الدين هي مشكلات تقع في المجال الخارجي للدين. وبالتالي، ليس من المفاجئ أن إدخال الفلسفة الأرسطية إلى العالم الإسلامي عرض الفلاسفة المسلمين لمشكلات دينية معينة. وليس من غير العادي أن يفرض عالم القرن العشرين وفلسفاته الجديدة، مثل الوجودية والفلسفة التحليلية، مشكلات

جديدة على فلاسفة الدين. والفلسفة الدينية بهذا المعنى تتصل بمصدر لا ينضب من المشكلات والرؤى الجديدة (وتتغذى عليه)، مثل لغة الدين، وعلاقته بالواقع، والتحقق من صدق المزاعم والدعاوى الدينية.

بعض هذه الأسئلة قديم لكنه اكتسب صيغا ومناهج استقصاء جديدة. وفي أعقاب الحجج المقدمة من الفلسفة النقدية والمذاهب الابستمولوجية الجديدة، خضعت حدود الفهم البشري لتمحيص دقيق. وتوسعت هذه المناقشة تدريجيا من الفهم إلى اللغة؛ ولذلك لم تنحصر المسألة فيما يمكن ولا يمكن للبشر أن يفهموه، بل امتدت لتشمل ما يمكن وما لا يمكن أن يعبروا عنه. بكلمات أخرى، انتقلت المسألة من حدود الفكر إلى حدود اللغة (لربما ندعو المشكلة الأولى كانطية والثانية فيتغنشتاينية) وبذلك، عرضت كل من الابستمولوجيا والألسنية نمطين مهمين من الأسئلة أمام فلاسفة الدين ودعتهم للتأمل والإجابة.

اعتبر بعض الفلاسفة التحليليين المحدثين أي لغة لاعملية هراء وخالية من المعنى. وبذلك أجبروا فلاسفة الدين على الدفاع عن معنى ومغزى المقولات الدينية. ومع إطلاق فلاسفة العلم الحجج المتعلقة بالتحقق من صدق أو زيف المقولات العلمية، وجد فلاسفة الدين أنفسهم في مواجهة الأسئلة ذاتها. هل يمكن التحقق من صدق المزاعم الدينية بشكل موضوعي؟ هل وضع المؤمنون والأتقياء هدف إيمانهم وتقواهم موضع الاختبار؟ هل يمكن اعتبار التاريخ ساحة للاستقصاء والتحقق من صدق وحقيقة الأديان؟ هل يتصل تاريخ أي دين بجوهر معتقداته (أو إيديولوجيته) عبر أي طريقة من الطرق؟ هل يمكن القبول عقليا بعقيدة يتعذر التثبت من صدقها؟

تظهر هذه الأمثلة الطريقة التي تتغلغل عبرها الأفكار، التي تنشأ وترتقي خارج سياق الدين، في فلسفة الدين وتطرح على الدين والمؤمنين أسئلة جديدة. أما السؤال المتعلق بمعنى ومغزى المقولات الدينية، مثلا، فهو غير مسبوق في الكلام (اللاهوت) الإسلامي التقليدي. ولا نعرف فيلسوفا تقليديا تطرق إلى هذه

المسألة. واتفق المتكلمون التقليديون ـ برغم خلافاتهم ـ على أنهم فهموا جميعا اللغة الدينية لبعضهم بعضا، وأن مقولاتهم ذات معنى ومغزى. والمهم بالنسبة لهم إثبات مزاعمهم ودحض دعاوى خصومهم. وحين أثارت الفلسفة الحديثة الشك والاشتباه بأن بعض المناقشات التي أمضى الفلاسفة قرونا طويلة في شرحها وتفصيلها قد تكون عديمة المعنى وتفتقر إلى أي جوهر أو مغزى، تساءل فلاسفة الدين هل تنتمي المجادلات والسجالات الدينية إلى هذه الفئة أم لا.

تؤدي هذه الأسئلة بالتدريج إلى سؤال آخر: ما هي لغة الدين؟ النموذج المثالي للوضعيين فيما يتعلق باللغة الهادفة ذات المعنى تجسده لغة العلم. فبالنسبة لهم يعني «اللاعلمي» «اللامعنى». لذلك، أصبح سؤال واحدية أو تعددية اللغات، وواحدية أو تعددية معايير معنى المقولات، من القضايا المهمة. وكان السؤال هو: هل هناك لغة واحدة فقط، لغة العلم، ينبغي استعمالها من قبل جميع مفكري ودارسي الدين، بحيث يتواصلون بشكل أكثر «علمية» ويكونون أكثر معقولية وعقلانية؟ أم أن هناك طبقات مختلفة من اللغات المستقلة، لكل منها حياتها الداخلية ومجالها المشروع، وكل منها عقلانية مثلها مثل غيرها؟ وإذا كانت الحال كذلك، ما هو نوع اللغة الدينية؟ هل هي لغة الشعر؟ أم لغة الأساطير؟ أم لغة المقولات؟ أم هي لغة تقليدية؟ أم لغة تقنية؟ من الواضح أن جميع هذه الأسئلة هي من نتائج الابستمولوجيات الحديثة والمذاهب الفكرية الجديدة.

تحظى التحديات التي تواجه الابستمولوجيا الدينية بأهمية قصوى بالنسبة للتاريخ الثقافي للأديان، حيث تنبه فلاسفة الدين إلى معالجة قضايا جديدة وتشجعهم على التعامل مع مشكلات جديدة. وحسب تفسير محمد إقبال، فقد وجد الدين الآن منافسين جديدين: العلم والتاريخ. بكلمات أخرى، هنالك ثلاثة مصادر لاكتشاف الحقيقة تتوفر الآن للبشرية. أما المهمة الصعبة أمام الإنسان المعاصر فتتمثل في التوفيق بين هذه المصادر الثلاثة.

أصبح استقصاء كانط لحدود الفهم البشري، ومساءلته (أو دحضه، كما يقول هو) لجميع الحجج اللاهوتية والميتافيزيقية فيما يتعلق بوجود الله، نبعا للاهوت والفلسفة في الغرب. ولربما يقال بنوع من اليقين إنه من النادر أن تجد الآن، في النصف الثاني من القرن العشرين، فيلسوفا أو لاهوتيا (متكلما) يؤكد بثقة أن من الممكن تقديم حجة لا يمكن دحضها على وجود الله.

ما يجادل به اللاهوتيون في هذه الأيام ليس الدليل البرهاني بل "عقلانية" المعتقدات الدينية. أما هدفهم فهو التوكيد على أن التدين والإيمان بالله، والوحي، وعالم الغيب، والآخرة، والملائكة، أمور منطقية وعقلانية؛ وأن أولئك الذين يؤمنون بهذه المعتقدات هم من البشر العاديين والعقلانيين؛ وأن التدين ليس مساويا للتخلي عن العقل؛ وأن العقلانية والإيمان ليسا ضدين لا يحضر أحدهما إلا في غياب الآخر.

إن تقديم الحجة على أن الإيمان والوحي والمعجزات والصلوات والآخرة.. الخ أمور عقلانية ومنطقية لا يستهدف إثبات صحتها أو خطئها. فمن الممكن ارتكاب خطأ «معقول». لكن مثل هذا الخطأ (باستثناء حالة الجنون) علامة دالة على الاستخدام الصحيح للملكات العقلية. لقد تراجع اللاهوتيون، تحت «قصف» الفلسفة الكانطية، إلى تولي مهمات متواضعة مثل إظهار أن التجربة الدينية مقبولة مثلها مثل التجربة الحسية أو العقلية، وبالرغم من أنها معرضة للخطأ، إلا أنها تتمتع بالاحترام والمعقولية كأي نوع آخر من التجارب؛ وأن المعرفة الدينية هي مراجعة وإعادة نظر في ضوء التجربة الدينية، لكنها مع ذلك شكل محترم ومعقول ويستحق التقدير من أشكال المعرفة. ولم يبق سوى حفنة من اللاهوتيين الذين يعتبرون مناهضة الدين من التهور أو اللاتدين من اللامعقول.

هذه هي بؤرة تركيز استقصاءات فلاسفة معاصرين من أمثال بلانتينغا والستون [1]. فقد اقترحوا أفكارا جديدة، مع التأكيد في الحقيقة على تبرير الفكر الديني في أبحاثهم الابستمولوجية. ويتحقق التبرير أساسا عبر منهجين

اثنين: المنهج الاستقرائي (الاعتماد على التفكير المنطقي)، والمنهج السببي (الاعتماد على قنوات موثوقة من الإدراك). وهم يقدمون الحجة على أن المنهج الأول استخدم تقليديا في العلوم ومن المتعذر الاعتماد عليه. أما الثاني فيقوم على مصادر معرفية موثوقة (لكن غير معصومة عن الزلل). ولكي تكون المعرفة موثوقة ويعتمد عليها يجب أن تتصل إلى حد ما بالواقع الحقيقي. وبهذا المعنى نحن نعتمد على العقل والإدراك الحسي، لأنهما متصلان بالواقع كما هو مفترض. وبهذا المعنى أيضا يبرر هؤلاء الفلاسفة التجربة الدينية، والوحي، والإلهام. أي أنهم يثبتون صحة المعرفة الدينية وثمارها، التي يعتبرونها أهلا للثقة وجديرة بالتفكير الجدي والعقلاني.

دعوني أتناول بشكل وجيز جدلا لاهوتيا مسيحيا حديثا حول خلاص وسعادة البشر. السؤال اللاهوتي هو التالي: هل هنالك سبيل وحيد للخلاص في كل عصر، أم توجد سبل متعددة؟ هل يملك المسيحي، أو المسلم، أو الزرادشتي، الحق في الاعتقاد بأن جميع من هم خارج ممارسته الدينية يعانون عبثا ولن ينالوا الخلاص؟ هل هم مخدعون بوهم الخلاص وسعادة الفردوس؟ هل هم عرضة لغضب الله وتخليه عنهم؟ هل ضلوا سبيل الهدى دون قصد؟ هل حرموا من حب الله ونعمه الأبدية؟ هل سبيل الهداية والخلاص ضيق إلى حد لا يسمح لأحد بسلوكه سوى إخواننا في الدين؟ هل تخلى الله عن البشر جميعا للشيطان، باستثناء أولئك المؤمنين بدين معين؟ هل حرمت غالبية الناس على هذه الأرض من الخلاص وضلت دونما أمل في إنقاذها؟ ما حكم العقل وفتوى الدين في هذه القضية؟ تصدق هذه الأسئلة أيضا على الملل والنحل والطوائف والمذاهب داخل الدين أيضا. البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس في المسيحية، والشيعة والسنة في الإسلام، يواجهون المشكلة ذاتها. فمن ناحية، يعني الإيمان واليقين الاعتقاد بعقيدة معينة، تقصي الآخرين باعتبارهم كفارا وضالين. ومن ناحية أخرى، فإن الاختلافات الدينية الواسعة والعصية على الحل، التي تفاقمت وتراكبت نتيجة

الثقة بالنفس لدى المعنيين كلهم، أدت إلى الاشتباه بأن الله ربما يفضل هذه التعددية وأن كل ملة تملك جانبا من الحقيقة (وبالتالي، فهي ناجية تحظى بالهداية والخلاص). أليست الحقيقة واحدة، والخلافات كلها «اختلافات في المنظور» على رأي جلال الدين الرومي؟ ألسنا جميعا مثل ذلك الراعي الذي لم يدرك حدود فهمه لله إلا بعد أن أتى موسى؟ [2]. هل الاختلاف بين الأديان هو في النوع أم في الدرجة؟ هل تملك الأديان جميعا جوهرا واحدا؟ هذه الأسئلة وغيرها وضعت مجموعة من اللاهوتيين، مثل بارث وبرونر، ضد آخرين مثل كونغ، وهيك، وسمارت، وتوينبي. يدافع هيك عن التعددية والتشميل، في حين يؤيد بارث، «الإقصائي»، الأرثوذكسية الجديدة المتزمتة ولا يعترف بأي وحي خارج الديانة المسيحية.

أقرت الكنيسة الكاثوليكية، منذ عام 1964، بوجود سبل للخلاص لمن هم خارج الكنيسة، بمن فيهم المسلمون. لكن نظرا لأن اللاهوتيين ليسوا جميعا من الكاثوليك، ولأن أوامر البابا لا تلزم اللاهوتيين البروتستانت والأرثوذكس، فإن هذا الجدل الخلافي المحتدم مستمر داخل المسيحية. أما العبرة المستخلصة بالنسبة لنا نحن المسلمون فهي إعادة التفكير بالخلافات في المجال الديني الداخلي، أي في الجدل الشيعي ـ السني، وترسيخ وحدة مرغوبة ومطلوبة على قاعدة أكثر صلابة وثباتا من الحالات السياسية الطارئة وقصيرة الأمد. ما ذكرناه آنفا عبارة عن تمهيد لعرض وتفسير فلسفة الدين، لا سيما مسألة إمكانية تبرير المقولات والدعاوى الدينية.

مسألة قابلية العقائد الدينية للتبرير

المناقشات الكلامية (اللاهوتية) حول طبيعة وصفات الله، خصوصا، كانت بؤرة تركيز هذا الاستقصاء. فقد طرح سؤالا مثلا حول ما إذا كان غياب أو حضور الله سيحدث فارقا يمكن تمييزه في العالم، أو هل يمكن إظهار عدالة الله في العالم الخارجي. إمكانية التبرير تعني طبعا أشياء مختلفة في مختلف

مذاهب الفكر في حقل فلسفة العلوم والابستمولوجيا. فبالنسبة لبعضها، يمكن تبرير زعم أو مقولة عبر تقديم أمثلة إيجابية، ولبعضها الآخر عبر تقديم أمثلة سلبية. فإذا تعذر إظهار أمثلة إيجابية وسلبية، ينبغي أن نستنتج أن الزعم المعني لا يمكن تبريره تجريبيا. ولذلك، فإن إمكانية التبرير تتوقف على إظهار الأمثلة الإيجابية والسلبية؛ أي التحقق من الصدق والكذب. وإذا تقدمنا من هذا الموقع المشرف، سوف نواجه أسئلة غريبة تثير الفضول. لقد حاول بعضهم التوكيد على أن الأفكار الدينية ـ خصوصا تلك المتعلقة بطبيعة الله ـ لا يمكن تبريرها وتفسيرها تجريبيا، لأن مقابل كل مثال إيجابي يمكن إيراد مثال سلبي يكذبه. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على أن أولئك الذين يقدمون الحجة على أن الله عادل ورحيم يلجؤون فقط إلى الأمثلة الإيجابية التي تتحقق فيها العدالة: المحتاجون يتلقون ما يحتاجونه فعلا، الرضيع الذي لم تظهر أسنانه بعد سيتغذى على حليب أمه كما قدرت العناية الإلهية تماما. ويقدم هؤلاء الفلاسفة فيضا من الأمثلة السلبية المناقضة للأمثلة الإيجابية: الجياع، المضطهدون، المرضى، المحرومون، البؤساء بأعدادهم الضخمة، الذين يعانون ويتألمون دون أن يجدوا لهم منقذا.

رد الفريق الثاني بوابل من الحجج الخطابية البلاغية مثل: المصائب والنوائب والشرور لها حكمة كامنة؛ وهي نظائر ضرورية للنعم والآلاء؛ وهي «لا موجودة» أو سلبية في الطبيعة[3]؛ والخير يتفوق على الشر؛ والشر نتيجة حرية الإرادة البشرية.. الخ. ولم ترض أي من هذه الحجج والبراهين الخصوم الذين سألوا: كيف سيبدو العالم لو كان ظالما؟ وقدموا الحجة على أن التبريرات المفترضة كلها تؤدي إلى نتيجة مفادها أن العالم عادل بغض النظر عما يبدو عليه؛ وبالتالي لا توجد طريقة عملية للتمييز بين العدل والظلم. وهذا بالضبط ما تعنيه استحالة إمكانية التثبت والتحقق من الصدق. إذن، نحن مضطرون للافتراض بأن عدل الله (وصفاته الأخرى المشابهة) يقع خارج نطاق التحقق التجريبي. بكلمات أخرى، تعتبر المقولات المتعلقة بوجود الله وصفاته مقولات ميتافيزيقية لا تجريبية.

لكن الجدل لا يتوقف هنا. إذ يريد المؤمنون أن يكونوا قادرين على أن يشهدوا صنائع الله في هذا العالم. وحين يقولون إن الله رحمن، ورحيم، ومجيب، وعادل، ومنتقم، فإنهم لا يعنون ذلك بطريقة يستحيل مشاهدتها أو فهمها أو تمحيصها. وهم يريدون تذوق رحمة الله واختبار عدله. لذلك، يجب تغيير إما معنى العدالة والرحمة الإلهية، أو تعديل فرضية حضور الله في العالم، بحيث يمكن التصدي لمسألة إمكانية التبرير التجريبي بشكل صحيح.

المقولة الأولى: استحالة تبرير العقيدة

إذا اتبعنا هذه المقولة وحكمنا بأن الأفكار الدينية (تلك المتعلقة بصفات الله على وجه الخصوص) يتعذر تبريرها تجريبيا، يمكننا الافتراض بأننا في أمان من هجوم الدليل المناقض. وبمقدورنا التوكيد على أن الله عادل بمعنى خاص حتى وإن خلق آلاف الأطفال المشوهين، والحكام المستبدين، والأوبئة الفتاكة، وحتى إذا لم ينقذ ملايين الناس من الظلم والفقر وغيرهما من النوائب والبلايا. إذ لا يتعارض أي منها مع عدل الخالق. والاعتقاد بتعذر إمكانية تفسير وتبرير وتكذيب المقولات الدينية يحظى بهذه الفائدة: تمنيع الإيمان ضد ما يظهر على السطح المضطرب للعالم كله عبر رفعه فوق الأحداث الدنيوية في جميع الأزمان، مثل الطائرة التي لا تتأثر بجيشان البر وهيجان البحر. أما المشكلة فتبدأ حين تحاول الطائرة الهبوط. عندئذ لن يعود بمقدورها تجاهل الجبال والمحيطات. فهل يعتقد أولئك المؤمنون بالرب الرحمن أو الرحيم أو العادل أو المنتقم بالرحمة أو بالعدالة أو الانتقام المستور والغائب تماما عن الواقع الحقيقي، وحيث لا يمكن تقديم أي أمثلة تثبت هذه الصفات؟ ألا يريدون أن يشهدوا الدليل الدامغ على حضور الله في جوانب الواقع كافة؟ أليست هذه "الشهادة" ظاهرة موضوعية، وقابلة للتمظهر، ومشتركة عموما، وذاتية تضمينية؟ أم أنها كذلك في نظر المؤمنين فقط؟

حاول بعض اللاهوتيين الإشارة إلى يد العناية الإلهية في الإدراك البشري، بينما حاول غيرهم تفسير الأمثلة الإيجابية والسلبية كإثباتات لفرضية رحمة الله وعدله. وقدموا الحجة على أن الأمثلة الإيجابية تثبت رحمة الله وعدله، والأمثلة السلبية أيضا ألبست أمثلة إيجابية سوف يكشف سرها يوم الحساب. وعندئذ سيتضح أنها ليست مناقضة لعدالة الله. ثم أكدوا أن المقولات الدينية يمكن اختبارها إذا أخذنا اختبار الآخرة بعين الاعتبار. بكلمات أخرى:

لا تقل لي إن القلب لا يحدث صوتا حين يتحطم،

في الآخرة يمكن للجميع سماع صوته.

وإذا افترضنا أن هناك عالما آخر وأن حضور الله وملكوته يسموان على العالم الطبيعي المتعين والمحسوس؛ وأن تاريخ العالم لا يشكل سوى فترة وجيزة عابرة من حياة البشر والخليقة برمتها؛ يمكننا آنئذ توسيع ساحة الإثبات لتشمل يوم الدينونة، حيث ستظهر عدالة الله ورحمته الواسعة. وعندها سيتجلى الله ذاته، لا في المرآة المحدودة لهذا العالم، بل في المرآة اللانهائية والواسعة الوجود .استخدم بعض متكلمينا أيضا هذا المنطق لإثبات وجود دار البقاء. لكن هذا الأسلوب من التفكير والمحاجة يساوي جعل الزعم غير قابل للإثبات. فماذا تستنتج إذا أوكلت لك مهمة تفحص وتقصي مادة ثم يقال لك إن المختبر المطلوب ليس موجودا في هذا العالم؟ ألا تستنتج أن المادة المعنية لا يمكن تفحصها في هذا العالم؟ استحالة إثبات صحة المقولات الميتافيزيقية هذه تعني أنها غير قابلة للاختبار. ونحن بحاجة إلى منهج آخر للتأكد من صدقها أو كذبها. ومقتضى ذلك واضح لا لبس فيه: ليس من السهل أبدا التوكيد على أن حدثا ما كان نعمة أو نقمة. وعلى نحو مشابه، لا يمكن أن نعزو ثروة مكتسبة أو هزيمة أمام عدو إلى رضا أو غضب الله. فمثل هذه التصنيفات لا يعلمها إلا الله ومن اصطفاهم من عباده.

هنالك مجموعة أخرى من المتكلمين الذين اقترحوا أن العالم الخارجي يظهر أن الله جل وعلا لا ظالم ولا جاهل (على أقل تقدير)، وأن هذا كل ما نعرفه عن عدالة الله، وعلمه.. الخ. وفيما وراء ذلك، لا يمكن أن نعرف الحقيقة حول طبيعة صفات الله والطريقة التي تطبق فيها على الأحداث الخارجية في العالم. وينكر هذا التوكيد أيضا إمكانية التثبت من العدالة والعلم عبر إبهام معانيهما.

دعونا الآن نفكر بإمكانية تبرير الدين كنظام دنيوي؛ أي هل يعتبر نجاح أو إخفاق النظام الديني اختبارا لصدقه أو كذبه. هنا يتم التعامل مع الدين كعقيدة متحققة خارجيا، ومتطورة سوسيولوجيا وتاريخيا، وقادرة على الارتقاء الواقعي المتعين الذي يمكن أن يؤدي إما إلى النجاح أو الفشل. والسؤال هنا: إلى أي مدى يكشف نجاح أو فشل الحضارة أو الإدارة أو التنظيم الديني صدقه أو زيفه؟ دعوني أوضح هذا الأمر بمثال: انهيار الماركسية السوفييتية من أهم الأحداث في الجزء الأخير من القرن العشرين. هنالك فيض من التفسيرات المتعلقة بهذا الحدث الخطير. وفي حين صعب على أعداء الماركسية إخفاء بهجتهم تحت قناع الرهبة، فإن الماركسيين، اليائسين والمرتبكين والمذهولين، حاولوا تقديم تبريرات يائسة لهذه الأحداث. وبالطبع فإن من يتمتع بينهم بالنزاهة والحكمة يحاول ببساطة التعلم من الدروس والعبر المستخلصة من هذا الانهيار الهائل.

من الدروس التي استخلصها الخصوم من هذا الحدث الشروخ الجوهرية في العقيدة الماركسية. يا لسخرية التاريخ: فبدلا من أن يشهد الماركسيون موت الرأسمالية، شاهد الرأسماليون الماركسية وهي تحتضر وتهلك. هنالك تفسير «ماركسي» لهذا الحدث وهو أن الماركسية، بعد أن بلغت نقطة تفككها التاريخي، حفرت قبرها بنفسها (هذا هو التفسير الذي قدمه الماركسيون لموت الرأسمالية). أما التفسير اللاماركسي للحدث فهو أن العيوب والمثالب والشروخ الداخلية للإيديولوجية (مثلا: طبيعتها الاستبدادية والمناهضة للعلم) عجلت

برحيلها. في حين أن التفسير المتعاطف مع الماركسية لا يحمل المسؤولية لا للحتمية التاريخية ولا للعيوب والنواقص المتأصلة في العقيدة. بل يلقي اللوم على مؤامرة الأعداء أو عجز الإداريين.

السؤال هو أولا: هل يمكن لمثل هذا التحليل أن يتوسع ليشمل التنظيم الديني، وثانيا، هل يمكن للنجاح والفشل على الصعيدين الاجتماعي والتاريخي أن يشكلا القواعد المؤسسة للحكم على صدق أو زيف إيديولوجية ما؟ الجواب الإيجابي يعني أن الإيديولوجية مبررة والسلبي يعني أنها غير مبررة. مما يفضي إلى السؤال الثاني: كيف يمكن لإيديولوجية يتعذر التثبت منها، ووضعت فوق أحداث هذا العالم، واعتبرت منيعة على التوكيد والدحض، أن تدعم فعلا نظاما مؤسسا خارجيا؟ كيف يمكن لنظام كهذا أن يصل نفسه مع إيديولوجيته؟ إن الحكم بعدم القابلية للاختبار يقتضي ضمنا قطع روابط وصلات لا يستطيع نظام علماني كالماركسية ولا ديني كالحضارة الإسلامية المخاطرة بخسارتها، لأن كلا منهما يدين بهويته لمثل هذه الروابط.

دعونا نسأل أنفسنا كيف كنا سنحكم على النتائج لو حدث العكس. أما كنا لنعتقد أن النظام الغالب هو الصائب لأنه ناجح، وأن النظام المغلوب هو الخاطئ لأنه فاشل؟ أما كان الماركسيون أنفسهم سيطلقون الحكم ذاته؟ إذن، لماذا يرفضون الآن الاعتراف، ويلجؤون إلى المسوغات والتبريرات؟ الجدل الآن يدور حول العلاقة بين العقيدة والنظام المؤسس عليها. فهل تكون هذه العلاقة مقبولة فقط في حالة نجاح النظام؟ أم هي مقبولة في الحالات كافة؟ بكلمات أخرى، هل هناك صلة جامعة بين نظرية ما وتحققها التاريخي والعملي؟ وإلى أي مدى نستطيع تقديم الحجة على أن نواقص وعيوب وأخطاء الإداريين والأتباع، لا تلك المتأصلة في صلب العقيدة ذاتها، هي مصدر المشكلة؟ وإذا أردنا التوكيد على أن أي نظام فعلي ينبثق من فكرة ليس له علاقة بالفكرة على الإطلاق، فلماذا إذن نطابق بين ذلك النظام وتلك الفكرة؟ لماذا ندعوه نظاما ماركسيا أو حضارة

إسلامية؟ ومن أجل تطهير فكرة ما من السيئات والموبقات التي ارتكبت باسمها، هل نملك الحق باستخدام سيف الحكم الحاد لقطع دابر الخير الناتج عن الفكرة أيضا؟ ألسنا نقطع مذهبا فكريا عن تبعاته الإيجابية وعواقبه والسلبية كلها؟

من الصعب حقا إطلاق مثل هذا الحكم: إن مشاهدة أجيال من الأتباع المخلصين يقاتلون ويضحون ويبدعون ويكتبون ويستثمرون طاقاتهم وملكاتهم كلها في تحقيق عقيدة، وبعدئذ، ما إن تتحقق الفكرة ويثبت أنها غير مرغوبة، يسارعون إلى التوكيد على أن الخطأ يكمن فيهم لا في عقيدتهم؛ ثم يزعمون أن العقيدة، بحد ذاتها، غير قابلة للتبرير وأن من المتوجب تجاهل متطلباتها ونتائجها وعواقبها جميعا. يمكن قبول هذا المبرر مرة أو اثنتين، لكن ليس دائما.

لا يعتبر هذا الموقف صعبا على الهضم من وجهة نظر عقلانية فقط، ولكنه يجعل مساعي وجهود أتباع العقيدة عبثية وبدون معنى. فهو لا يكتفي بجعل الفكرة تفلت من قبضة التثبت والتحقق، بل يفكك ويحل صلتها بالمجتمع والتاريخ. صحيح أنه يزيل الشوائب والعيوب، لكنه يزيل معها المزايا والفضائل أيضا. ويجعل العقيدة مشابهة لشخص فقير عاجز لا يستطيع أن يستغله الخصوم ولا يقدر أن يظهر كرمه للأصدقاء. علاوة على ذلك، فإن أولئك الذين يبرؤون الفكرة من تبعاتها العملية السلبية يميلون عادة لادعاء فضل نتائجها الإيجابية. وهذا يظهر أنهم يؤمنون في قلوبهم بالصلة بين النظرية والممارسة حتى وإن أنكروا ذلك بألسنتهم.

النقطة الأكثر أهمية هي أن عدم القابلية للاختبار تساوي عدم القابلية للتحقق. فإذا تحققت فكرة ما، فإن ساحة تحققها هي مجال اختبارها؛ لكن حين نعتبر فكرة فوق مستوى الاختبار، فنحن ننكر حقيقتها ـ وحالئذ، ما الفائدة من محاولة تحقيقها؟ وبأي معنى يمكننا القول إن فكرة ما تستحق إخلاص وولاء الأتباع والمريدين قد تحققت؟ يكفي ما قلناه حول المقولة الأولى.

المقولة الثانية: قابلية الأفكار للتبرير الجزئي - دليل إيجابي

هنالك مقولة ثانية تشير إلى أننا لا نعزو سوى المنجزات والنتائج الإيجابية إلى الفكرة الأصلية بينما ننسب الصعوبات والخيبات كلها إلى عناصر غريبة عنها وحاقدة عليها.

ويقدم مؤيدو هذا الموقف الحجة على وجود احتمال دائم لتعرض الفكرة إلى سوء الفهم، وسوء التطبيق، والتخريب الفعلي من قبل الخصوم والأعداء. هكذا يبرر بعض الماركسيين انهيار النظام السوفييتي في روسيا، ويؤكدون على أن الرأسمالية العالمية أو الطابور الخامس داخل الاتحاد السوفييتي هو المهندس والمخطط لموتها، وينحون باللائمة على الإدارة العاجزة أو غياب الديمقراطية؛ أو يلوذون بالتفسيرات الجغرافية والمناخية والجيوسياسية وغيرها من التفسيرات السببية المشابهة (لجأ السيد كيانوري إلى هذه الحجج في مقابلته مع مجلة «كيهان هوايي» فيما يتعلق بمصير الاتحاد السوفييتي)[4].

دعونا نستقصي مزايا هذه الحجج. صحيح أننا لا يمكن أن نقلل من خطر العداوات والمؤامرات الخارجية أو تأثير العوامل الجغرافية والعالمية. لكنها جميعا تشكل ما يدعوه الفلاسفة العلل المسببة أو العوامل المحركة؛ فإذا لم يكن هناك «استعداد» فلن يكون لها تأثير. على سبيل المثال، لو لم يكن في الماركسية «استعداد» للديكتاتورية، لما ارتكب ستالين هذه الفظائع والأعمال الوحشية ومارس هذا الاستبداد كله باسمها. فإذا لم يكن لدى العقيدة ميل وقابلية لاستغلال السلطة وإساءة استعمالها فلن يكون من السهل التلاعب بها ودفعها إلى تلك النهاية. والعقيدة التي لا تقدم نظرية واضحة لتقييد السلطات سوف تسمح لديكتاتور مثل ستالين باستخدام الأساليب الوحشية والشمولية لتطبيق «الاشتراكية»، والتخلص من أصدقائه، وعقد حلف مع هتلر، ومهاجمة فنلندا، والقيام بعمليات تطهير دموية في الجيش، ومع ذلك يظل قادرا على حشد

الجماهير وإجبارها على التغني بأمجاده وكيل المدائح له: «يا رجل جورجيا الذي أتانا بالربيع»! إن إساءة الفهم وإساءة التطبيق قد تكونان من عمل الخصوم والحمقى والأعداء، لكن يستحيل تبرئة العقيدة من مسؤولية السماح بمثل هذه الانتهاكات. وقد تكون على قدر من الفجاجة والغموض والتناقض بحيث تخضع لقراءات الأنصار المتعددة. لكن مثل هذه العقيدة ستسقط أمام المتآمرين بشكل أسهل بكثير من أخرى مستقرة وراسخة تغلق الأبواب أمام المتربصين والخصوم والأعداء وتسد فجوات سوء الفهم أمام الأتباع السذج والأنصار الجهلة.

إذا استمرت العقيدة في إفراز نتائج كارثية، ألا تعزى هذه العواقب في نهاية المطاف إلى العقيدة ذاتها لا إلى السلسلة التي لا تنتهي من سوء الفهم والمؤامرات؟ في الحقيقة إن أخذ التبعات المرغوبة والعواقب غير المرغوبة بعين الاعتبار هو روح التحقق وجوهر التثبت. وتعتبر العقيدة قابلة للتحقق والتثبت إذا دعمت بأمثلة إيجابية وقيدت بأمثلة سلبية. أما ادعاء الربح والتبرؤ من الخسارة فيفيدان اجتياز اختبار «الذكاء والمهارة» لا إمكانية التحقق والتثبت. ومن المثير للاهتمام أن معارضي العقيدة وخصومها يبالغون في الاتجاه الآخر، أي أنهم يقللون من أهمية العوامل الخارجية إلى الحد الأقصى ويحملون العقيدة نفسها مسؤولية الإخفاقات كلها. على سبيل المثال، يحمل معارضو الماركسية مسؤولية انهيارها على عاتق عجزها على الصعيد العملي فقط.

هنالك استراتيجية أخرى لتجنب النتائج السلبية مع التركيز على تبني النتائج الإيجابية. وكثيرا ما قدمت الحجة على أن العقيدة المطبقة بشكل كامل فقط هي المسؤولة عن النتائج المرغوبة وغير المرغوبة. لذلك، حين تتدخل العوامل الخارجية والداخلية المعادية في التحقق والترسخ الكاملين للعقيدة، فإن انتقاد التبعات السلبية لا مبرر له. وهذا يفضي أيضا إلى عدم القابلية للاختبار. لماذا نحسب النتائج الإيجابية ونسقط السلبية من حسابنا في حالة عدم التطبيق الكامل للعقيدة؟ لماذا لا نفعل العكس؟ لماذا لا نتغاضى عن الاثنتين؟ من الواضح

أن مثل هذه الاستراتيجية الخطابية ـ البلاغية تؤدي إلى ضم أو استثناء النتائج غير المرغوبة بشكل عشوائي، أو إذا أردنا استخدام تعبير أقرب إلى الفلسفة، نقول أنه انتهاك مبدأ العلل المسببة واستحالة التحقق والتثبت من العقيدة في نهاية المطاف.

وليس من المعقول أيضا الزعم بأن القوانين عادلة وإنسانية بينما الناس أشرار وفجار وجاحدون، وعزو النواقص والعيوب إلى البشر والفضائل والمزايا والكمال إلى العقيدة. فالقوانين وضعت من أجل الناس. وعلى القانون أن يأخذ في الحسبان أخطاء البشر، وفجورهم، وكسلهم، وفسادهم، وجشعهم، وانحرافهم، وخداعهم. القانون لم يكتب للملائكة أو من أجل التدرب على الأداء. ومن السخف الزعم بأن القانون كامل ومثالي والناس يفتقدون الكمال والمثالية. إن القانون الذي لا يأخذ في اعتباره عيوب ونقائص البشر هو في حد ذاته متخم بالعيوب والنقائص. وإذا لم يفهم المشرّع ماهية أنماط البشر، وما الذي سيفعلونه بقوانينه، وكيف سيستخدمون الحريات والقيود التي اقترحها، فلابد أن يقدم عقيدة تفتقد التساوق والاستقرار. ولسوف يكون، هو، مسؤولا عن الانحرافات والتشوهات العملية للعقيدة وليس الناس. وهذا مشابه لحال مؤلف يضع كتابا معقدا ومجعجعا وطنانا، ثم يشتكي من جهل القراء الذين لا يستحقون كتاباته. يجب تذكير هذا الكاتب بأن الكتب للقراء لا العكس. والكتاب الذي يستحيل فهمه لا يعتبر كتابا.

من الواضح تعذر الدفاع عن النظرية الأولى والثانية. إذ يستحيل اعتبار عقيدة ما فوق التحقق والتثبت والتحقيق؛ وليس من المجدي أن نعزو بمكر ودهاء الإنجازات إلى العقيدة والإخفاقات إلى أعدائها وخصومها.

علينا الآن في غياب «المبرر» أن ننظر إلى «سبب» مثل هذه المناورات اللامعقولة. لماذا يلجأ بعض الناس إلى مثل هذه الحجج الخرقاء والمزيفة؟ السبب يكمن، حتما وحصرا، في حب الولاء والإخلاص. فالمتحمسون لعقيدة

ما والمتفانون من أجلها يستحيل أن يكونوا أفضل نقاد يخضعونها للفحص والتقصي. فالفحص يتطلب نوعا من النزاهة والحياد العقلاني النادر جدا بين الأتباع المتحمسين للعقيدة. جلال الدين الرومي يضع العقل والهوى على طرفي نقيض. ويكشف صلة العقل بالفحص والتقصي والحساب من ناحية، وميل الهوى والانفعال والحماس إلى التهور والطيش والفضائح من ناحية أخرى. أما الاسترسال في الهوى والحماس والانفعال فلا يترك مجالا لحسابات العقل الرصينة:

الهوى هو المتهور لا العقل

العقل يهدف للكسب والتحقيق

الهوى متمرد حرون وأناني ووقح

في الاختبار، الهوى العنيد، كمعلم على الطريق

لا يتمحص في مشيئة الله ولا يفكر

في الربح أو الخطر[5]

في العادة، يكون المتحمسون لأي منظومة اعتقادية منشغلين بهاجس إيمانهم وواثقين تمام الثقة بصدقه وبهائه وكماله إلى حد أنهم يغفلون الحاجة إلى استقصائه وتفحصه. ولا يجدون ما يكفي من الشجاعة والجرأة للانخراط في مشروع كهذا. ولا يرون حاجة لتجديد أو إعادة تطبيق أو تعديل أو تنقيح التزامهم بإيمانهم المحبوب. ولذلك فهم يتركون أمر التحقق والتثبت من صحته إلى غيرهم. ولا عجب أن يكونوا عاجزين عن رؤية علامة النقص في وجه معشوقهم.

لكن الاعتقاد بالغ الأهمية بحيث ينبغي ألا يترك للمحبين وحدهم. إذ لا يمكن الوثوق بقدرة المتحمس المتزمت على التفكير الرصين والهادئ. وأصاب حافظ حين قال:

ما دخل العاشق المتيم بالتفكير التأملي الفطن؟

شؤون الدنيا هي التي تتطلب التفكير والتأمل

حين يتعلق الأمر بشؤون الدولة، تصبح حرارة العشق عاملا معيقا وبرودة العقل عاملا مفيدا. والمجتمعات الإيديولوجية عرضة لمختلف النوائب والبلايا التي يمكن تمييزها بعين العقل الرصين لا بعين الهوى العاطفي المشبوب. وعندما نعلن، بدافع الحب، أن العقيدة لا يمكن إخضاعها للاختبار، فإننا نقطع صلتها بالواقع الاجتماعي؛ ثم نكبل أيدينا عند التعامل مع هذه البلايا كلها، حتى ونحن نراها وهي على وشك أن تحل بنا. إن المجتمعات الإيديولوجية ترعى وتشجع نزعات وميولا مثل الدوغمائية، وتوهّم الكمال، والرياء والنفاق، وتقديس الشؤون الدنيوية، وسيادة التقليد على الاستكشاف. في مثل هذه المجتمعات، تحل الدوغمائية السهلة والرخيصة محل اليقين النادر والثمين. يكافأ الحب ويجازى العقل. وينتشر مدح الزعماء وتمجيد القادة ويندر انتقاد أقوالهم وأفعالهم. وهنالك فيض وافر من نظريات المؤامرة الخارجية، ونقص فاضح من انتقاد الذات أو النقاش الصريح حول العيوب والإخفاقات والأخطاء الداخلية. وتعطى للخاضعين المطيعين قيمة أكبر من المنتقدين. أما المقلدون، الذين يرددون كالببغاوات كلمات الزعماء ويمتدحونها، فيفضلون على من يتبنى مبدأ التحقق والاستقصاء المستقل. هذه البلايا ليست من صنع المتآمرين الأجانب، بل هي تبعات مباشرة للأنظمة الإيديولوجية. فإذا لم تعالج وتواجه بأسلوب عقلاني ومترو ومدروس، فلسوف تصبح أكثر حدة وشدة نتيجة تأصل حمية الحب وحمى الالتزام. كان النظام الماركسي السوفييتي عرضة لمثل هذه البلايا والشرور مثله مثل النظام الإسلامي الإيراني. والهوية العلمانية للأول والطبيعة المقدسة للثاني لا تشكلان عاملا مهما يفرق بينهما في هذا السياق. إذ إن الماركسيين أيضا أدانوا النفاق، والرياء، والدوغمائية التي كانوا يتمرغون في وحولها. يجب على

العقيدة، دينية كانت أم دنيوية، أن تفهمها عقول البشر من سكان الأرض؛ كما يجب أن تطبقها أيديهم. هذه الطبيعة العلمانية لتطبيق أي عقيدة هي التي تحرمها من المناعة وتجعلها عرضة للهجوم[6].

المقولة الثالثة: قابلية الأفكار للتبرير الجزئي ـ دليل سلبي

تنتمي المقولة الثالثة أيضا إلى الصنف ذاته. إذ انبثقت هي أيضا من العواطف (الكراهية في هذه الحالة) كما تفضي في التحليل الأخير إلى تعذر إمكانية الاختبار. تؤكد هذه المقولة على وجوب أن نعزو إلى العقيدة النتائج السلبية وحدها. برتراند رسل مثلا رأى ميزة وحيدة للتدين: الانتباه للسماء في أوقات الصلاة ساعد في تشجيع علم الفلك! وعلى الخط نفسه، اختار اندرو وايت (في كتابه: «حرب بين العلم واللاهوت») الكنيسة كأشد المؤسسات تعطشا للدماء على وجه الأرض. النظرة معادية وجاحدة، نقدية لكن ظالمة. والنمط ذاته من النقد نجده في مجتمعنا تجاه الماركسية والليبرالية. فنحن نميل إلى عدم رؤية أي شيء إيجابي فيهما على الإطلاق، لكننا نبدو متلهفين على إضافة أخطاء أعدائهما إليهما.

المقولة الرابعة: قابلية الأفكار للتبرير المشروط

تعتبر هذه المقولة أشد تعقيدا وتتطلب تمحيصا أكثر دقة لمسألة قابلية التبرير. وهي تقترح أن نستقصي أولا الاستقرار والترابط الداخليين لنظام ما بأسلوب نظري. وإذا كشف هذا الاستقصاء عن فجوة في استحكاماته، فإننا نملك المبرر لأن نعزو إليه الشروخ والأخطاء والنكسات الناتجة فعليا. أما العقيدة التي لا تكشف عند تمحيصها الدقيق عن أي نقاط ضعف وعيوب نظرية فلا يجب أن تحمل مسؤولية الإخفاقات والهزائم العملية. وسيكون المذنب حالئذ العناصر الخارجية والمعادية. لقد جرى تحديد العيوب والأخطاء الكارثية

للماركسية من قبل نقادها ومنتقديها منذ سنوات، ولذلك لم يكن انهيارها أمرا مفاجئا أو مستعبدا. ولهذا السبب يمكن أن نعزو انهيار النظام لشروخ وعيوب ونقائص داخلية في العقيدة التي دعمت النظام. الشيء ذاته يصدق على الليبرالية. فمن الممكن استخلاص نوع الآثار الخارجية الظاهرة التي تفرزها بشكل منطقي. وحين تتشكل وتتحقق هذه التأثيرات (سيئة كانت أم جيدة)، فلا مجال للتردد؛ إذ لابد أن تعزى للعقيدة. أما الملاحظة السطحية للنتائج، بدون استقصاء دقيق للنظرية، فتتيح للمؤيدين تبرئة العقيدة من أي مسؤولية عنها، ونسبة العيوب والأخطاء لسوء فهم وسوء استخدام المؤيدين والأنصار أو مؤامرات المعارضين ومكائد الأعداء. كما تتيح للمعارضين بالمقابل وضع ثقل اللوم والذنب كاملا على كاهل العقيدة وبالتالي تجاهل دور خصومها. إن الملاحظة والتثبت اللذين يتبعان تحليل العقيدة سوف يمنعان مثل هذه الأحكام الخاطئة.

علاوة على كل ذلك، كيف نحمل الإيديولوجيات مسؤولية ما ارتكب باسمها من أفعال؟ تاريخ الإسلام متخم بأمثال يزيد والحجاج، اللذين انتهكا بأفعالهما روح الإسلام. فهل تنسب أفعالهما إلى العقيدة؟ وهل يتماثل تاريخ العقيدة مع العقيدة ذاتها؟ وعلى أية حال، ما هو المعيار الذي يقيس التحقق الكامل لمبدأ أو عقيدة؟

اعتمادا على هذه المقولة، لا يمكن أن نعزو انحطاط الحضارة الإسلامية وحقيقة تخلفها عن ركب العالم الحديث إلى تاريخ الإسلام بل إلى تاريخ الأفعال والأعمال اللاإسلامية التي ارتكبها المسلمون. وبالتالي، إذا اتبعنا التعاليم الإسلامية الجوهرية فيما يتعلق بقيمة التعليم، والتربية، والعلم، والبحث، والاستخدام الرشيد للموارد الطبيعية، فعلينا أن نعترف بأن المسار التاريخي لم يكن منطلقا من العقيدة الدينية بل هو ناتج عن سوء الفهم وحقد الاستعمار وقمعه. إن محاولة الغزالي التوكيد على أن الشريعة جزء واحد فقط من أجزاء الدين، وجهد صدر الدين الشيرازي لجعل العقل والدين قابلين للقياس بالمقياس

ذاته، وإعلان محمد إقبال أن الإسلام لا ينظر إلى الطبيعة بازدراء، ومجاهدة شريعتي ضد ممارسة تحويل دم الحسين إلى دواء مخدر مهدئ، تعتبر جميعا أمثلة على الاعتقاد بأن المسلمين قد ضلوا عن تعاليم دينهم الصحيحة واستحقوا العقاب العادل على ضلالهم هذا.

تخطئ هذه المقولة، رغم أنها لا تفتقر إلى المزايا، من ناحيتين اثنتين: أولا، تتجاهل حقيقة أن تفسيرا معينا للعقيدة يسود دوما ويوجد جهازه اللازم وتأثيراته الضرورية. والتشديد على مضمون العقيدة يماثل اعتبار تفسير الفرد للعقيدة معيارا للحكم على تفسيرات الآخرين. وهذا موقف لاهوتي (كلامي) وليس تحليلا تاريخيا (رغم أن مصدر التاريخ لا يستثني الافتراضات اللاهوتية). كما يعادل كتابة التاريخ وفقا لمعتقدات الفرد الخاصة. ومن المؤكد أن من غير المعقول دراسة تاريخ المسلمين وكأنما هو تاريخ غير المسلمين أو تجاهل القضايا التي تنتهك معتقداتنا. ولا يمكن فصل التاريخ الفعلي للمسلمين عن أحكام ومبادئ وأركان الإسلام. والشيء ذاته ينطبق على الإيديولوجيات الأخرى، مثل الماركسية والمسيحية. فإن رفض الشيعة والسنة الاعتراف بتواريخ بعضهم بعضا بوصفها تمثل تاريخ الإسلام، فإننا سنترك بدون إسلام وبدون تاريخ للإسلام (الصراع المتبادل بين مفهومين مختلفين يؤدي إلى بطلانهما معا)[7].

الحقيقة أن تاريخ الإسلام هو تاريخ الشيعة والسنة معا. ومن وجهة نظر تاريخية، يتقاسم المذهبان الإسلام بالتساوي (وإن لم يكونا كذلك على الصعيد اللاهوتي). فلكل منهما تفسيره للإسلام. وهذان التفسيران يتجسدان في التاريخ. وتاريخ الدين هو ساحة التمظهرات العملية والخارجية لهذه التفسيرات المتباينة. أما الأحكام والاختلافات المتعلقة بالتفسير الصحيح للدين فهي جدالات لاهوتية (كلامية) وشؤون داخلية في تاريخ الدين، وليست محددات حاسمة في المجال الخارجي للدين.

المشكلة الثانية في هذه المقولة هي أنها تعتبر توضيح أصول تشكيل أفكار العقيدة أفضل طريقة لفهمها. وهذا خطأ لأن التمظهرات التاريخية لفكرة ما كثيرا ما تقود المحقق إلى اكتشافات صعبة ودقيقة لا يمكن الحصول عليها عبر أي طريقة أخرى. فالأفكار والعقائد تستدعي نتائج وتبعات معينة لا تتكشف إلا عند التطبيق العملي. أما السبب فيكمن في أن العقائد، في سيرورة تحققها، تمتزج مع شخصيات الناس الفردية والجمعية، وتفرز نتائج لا يمكن ملاحظتها واكتشافها في الأصول النظرية للعقيدة وحدها. وبالتالي، فإن استقصاء القيم السامية والدعاوى المجردة للعقيدة لا يضمن بالضرورة معرفة نجاحها العملي. فعلى سبيل المثال، من الممكن تصور أن تدين عقيدة الربا لكنها تعزز وترعى الظروف الاجتماعية والاقتصادية لجعله ممارسة يتعذر اجتنابها فعليا. ولربما يحرم دين ذنبا، لكنه يولده في الممارسة العملية. وقد تستنكر عقيدة ما التملق لكنها تركز السلطة في مواقع أو أيد معينة بحيث يصبح التملق سمة تستحق المكافأة والتقدير.

لم تستطع سوى قلة ممن يتمتعون بالفطنة والذكاء أن تتنبأ بتحول الماركسية إلى استبداد وطغيان، وأن أنظمة الحكم القائمة عليها ستصبح مطلقة وديكتاتورية، وأن الحزب الثوري الشيوعي سيحول نفسه إلى طبقة جديدة منعمة ترتع في المزايا، وأن الشغيلة (البروليتاريا) سيكونون أول ضحايا النظام الذي وعد برعايتهم وتمجيدهم. لقد حدث ذلك كله في المرحلة العملية من تحقق العقيدة التي زعمت تدشين مرحلة جديدة في تاريخ البشرية.

يتمظهر العلم والفلسفة واللغة في التاريخ بشكل أفضل من تمظهرها في المنطق والنظرية. فتفصيل معرفة لاحقة يستكمل تجريد فهم قبْلي. ومن المستحيل التنبؤ، مسبقا وبشكل كامل، بماهية التبعات الاجتماعية والنفسية ـ الاجتماعية وعلاقات الهيمنة التي ستنتج عن العقائد والمنظومات الاعتقادية المتنوعة، مثل العلمانية، أو الجبرية، أو الجدلية الهيغلية، أو المادية التاريخية. إذ

يتوقف فهم، وكشف، وتمظهر هذه العقائد جميعا على مرور الزمن. والشيء ذاته ينطبق على المعرفة الدينية. فهي غير مكتملة أبدا. والظروف التاريخية المختلفة وتداخل وتشابك المعرفة الدينية مع الأنواع الأخرى من المعارف تزيد وضوح أعماقها وتقربها إلى الكمال.

أخيرا، ليست مكونات العقيدة كلها فلسفية وعقلانية ونظرية فقط. فبعض جوانبها عملية وتجريبية (قواعد قانونية، وفقهية، وجزائية، واقتصادية مثلا). ولا يمكن إلا للاختبار العملي تحديد نقاط قوتها النسبية. إذن، يمكننا أن نختم بالقول إن المقولة الرابعة التي تدعونا إلى التحليل النظري للعقيدة قبل ملاحظة النتائج، تحوي زعما صحيحا. لكن إذا جرى تجاهل التحفظات الآنفة، وإذا سمح للتحليل اللاهوتي بالاختلاط مع تفسير التاريخ، وإذا جعلنا تفسيرنا للعقيدة المحكّم لتاريخ تلك العقيدة، وبالتالي سمحنا لها بإبهام نظرتنا إلى بعض مراحل التاريخ المعينة، فلسوف نحصل على نتائج مريرة ومؤذية ومتهورة تفتقد العقلانية. إن التمحيص الدقيق يكشف أن ذلك يمنع شمولية التحقق والتثبت ويضاعف آراء العقيدة والتاريخ بعدد الأذواق والمدركات التمييزية والإضافات العشوائية إليها. ولا ريب أن شخصنة التثبت والتحقق تعادل جعل العقيدة قضية يتعذر اعتناقها والدفاع عنها.

المقولة الخامسة: قابلية الأفكار للخضوع كلية للتحقق والتثبت

تؤكد المقولة الخامسة على أن العقائد قابلة للاختبار بشكل كلي، وأن التاريخ هو ميدان تجربة الصواب والخطأ بالنسبة لها. أما نجاح أو فشل الأنظمة القائمة على العقائد فتتحمل هذه العقائد المسؤولية المباشرة عنهما. أي أن تاريخ كل عقيدة هو إلى حد ما مرآتها. فهو يكشف عنها بقدر ما تكشفه دراسة أسسها الفلسفية والأخلاقية. علاوة على ذلك، فإن فلسفة وتاريخ العقيدة هما المتحاوران اللذان ينتج حوارهما وصفا أفضل للعقيدة من كل منهما على حدة. فإذا أوقفنا مؤقتا ارتباطاتنا العاطفية وقبلنا فرضية أن بين تاريخ العقيدة

والعقيدة ذاتها لا يوجد سوى صلة أو انقطاع، وإذا حكمنا بأن الانقطاع (مهما كان مبرره) أمر غير معقول، يبقى حالئذ خيار واحد: تأكيد وجود الصلة. ووفقا لما يمليه المنطق فإن أي نظام ينمو في ظل عقيدة ما فهو يدين لتلك العقيدة بصيته وعاره، ونهوضه وسقوطه، وحسناته وعيوبه.

في حالة واحدة فقط، يمكن أن نجد استثناء لهذه القاعدة حين تكون الأسس العقيدية (في حالة الأديان) طقسية وشعائرية فقط، وتفتقد أي أهمية ذات دلالة اجتماعية. وهذا يستدعي التوكيد ـ في حالة الإسلام ـ على أن الزكاة لا علاقة لها بتوزيع الثروة بل بتقليص الارتباط النفسي بالملكية؛ وأن الحكم المتعلق بحد السرقة (قطع يد السارق) لا يستهدف كبح اللصوصية بل معاقبة اللصوص؛ وأن هدف الجهاد ليس محاربة الأعداء وحماية دار الإسلام بل الشهادة في سبيل الله.. وإذا اعتبرنا هذه، من ناحية أخرى، مناهج لحل المشكلات العملية للحياة المعاشة، فإننا لا نستطيع تقدير نجاعتها في حل هذه المشكلات إلا بالرجوع إلى تاريخ الإسلام.

تبدو هذه النظرية سهلة للوهلة الأولى لكنها ليست خالية من التعقيدات والصعوبات اللاحقة. فمن الصعب مثلا اعتبار حكم الأمويين والعباسيين جزءا من تاريخ الإسلام (من وجهة النظر الشيعية)، أو اعتبار الاستعمار والفاشية جزءا لا يتجزأ من تاريخ الليبرالية (من وجهة النظر الليبرالية)، أو اعتبار تاريخ الصين أو يوغسلافيا جزءا من تاريخ الماركسية (من وجهة النظر الماركسية المتزمتة).

المشكلة تكمن هنا في أننا نميل إلى وضع تاريخ غير مفسر إلى جانب عقيدة غير مفسرة. إذ لا يمكن لعقيدة أن تعطي نفسها واقعا تاريخيا. فهناك على الدوام تفسير محدد وخاص للعقيدة يتحقق ويصبح قوة تاريخية. لذلك، فإن تاريخ الإسلام أو الماركسية أو الليبرالية هو تاريخ التفسيرات المتنوعة لمثل هذه العقائد. ثم تغدو مع تحققها عمليا موضوعات للتعديل وإعادة التفسير

والمناوشات بين الملل والنحل والمذاهب. ويشكل ذلك كله جزءا لا يتجزأ من تاريخ العقيدة ويجب إدخاله في التقييم النهائي لها. كما ينبغي أن نعتبر ذلك كله دليلا تحذيريا: فالتفسيرات الخاطئة والنتائج المستخلصة غير الصحيحة، مهما كانت مخلصة في نواياها، تظل ثمارا للعقيدة بدون شك. وهي تظهر أيضا قدراتها ومقيداتها. وانجلز، وبلوك، وبيرنستين، ولوكاش، ومنديل، والتوسير، وماو، ولينين، يمثلون بقعا مختلفة على طيف الفكر الماركسي؛ تماما كما يمثل الشيعة، والخوارج، والأشاعرة، والمعتزلة، والأمويون، والعباسيون مختلف تمظهرات الإسلام. ولا يلوّن تفسير واحد العقيدة برمتها؛ بل يحدث العكس على الخط المتصل ذاته. يعتمد التحليل التاريخي على هذه الصراعات كلها ومع ذلك فهو متميز عنها. لأنه يحاول تقديم الروح العامة وخط التاريخ الممتد. وهذا التاريخ موضوع الحكم والتحقق والتثبت. لهذا السبب يتعذر إنكار علاقته مع التفسيرات السائدة.

يجب أن نقاوم فكرة أن عقائد المسيحية، أو الماركسية، أو الإسلام، كانت ستفرز تواريخ مختلفة كليا لو ظهرت في ظروف مختلفة أو لدى أمم مختلفة. فهذا الافتراض يتجاهل القدرات والنوازع الداخلية لهذه العقائد ويترك زمام تحولها وحرصها واحترازها كلية تحت رحمة الأحداث العارضة، أو العوامل الطارئة، أو الأحقاد الخارجية. هذا لا يعني إنكار دور الضغائن أو الأحداث التاريخية، لكنه يجردها من قدراتها المطلقة. إن الصراعات والانتهاكات المذهبية لمبادئ الإسلام والمسيحية تعود إلى الإرادة البشرية بقدر ما تعود إلى تعاليم هاتين الديانتين. وإذا اختفى تاريخ الإسلام برمته، فلسوف يولد الكتاب والسنة جدالات خلافية مذهبية مشابهة فيما يتعلق بالتفسير. ولسوف تولد هذه المجادلات عندئذ توترات سياسية. وفي حمأة النزاع سوف يجول ويصول الأعداء والمدّعون والانتهازيون بكل حرية؛ وسرعان ما تسود مرة أخرى جميع أنواع النقاء، والدنس، والفضائل، والمعاصي، والعصيان، والإفساد، والخداع، والتدين المزيف.

باختصار، سوف تنهض حضارة إسلامية أخرى مشابهة لهذه الموجودة حاليا. صحيح أن التاريخ لن يعيد نفسه كما هو بالضبط، لكن إذا بقي الكتاب والسنة على حالهما، ولم تتغير الطبيعة البشرية، فإن من العبث توقع تاريخ مختلف اختلافا جذريا عن ذلك الذي تكشف؛ إلا إذا أملنا بأن تكون الطبيعة البشرية مختلفة هذه المرة وأن العالم سيتخذ طبيعة مختلفة كليا.

تتخذ صيغة «العقيدة + الناس» نسق ارتقاء طبيعي لا يتغير ولا يتبدل. فإن سنحت لها فرصة تكرار ذاتها فلسوف تأخذ المسار العام نفسه. أما المفتاح هنا فهو اعتبار التاريخ "طبيعيا". إذ لا تفرض المجادلات والصراعات وحالات سوء الفهم والأخطاء فرضا على تاريخ عقيدة ما، لكنها في الحقيقة متأصلة فيها. ويجب عدم اعتبار جميع أو معظم الأتباع المؤمنين بعقيدة أغرارا أو خبثاء: أغرارا بيسر يُخدعون أو خبثاء بمكر يَخدعون. فهذا يعادل الرؤية المزورة أو التآمرية للتاريخ، ويناقض الاعتقاد الديني برحمة الله، مما يجعل الشرع معرضا للغش والإفساد، ويغرق المؤمنين في حالة من التشوش والإرباك، ويترك الكثرة الكاثرة منهم يموتون عطشا وهم على حافة الماء.

توفر الإيديولوجيا، مثلها مثل اللغة، حيزا خاصا يجد فيه الخير والشر معا فرصة للبقاء والنمو. اللغة الفارسية مثلا ترعى وتشجع الشعر الجامع البليغ لجلال الدين الرومي وحافظ وبذاءات السوزاني والسمرقندي وارج ميرزا في آن معا. والمال يسهل أعمال الخير والسخاء والجود والتبادل الاقتصادي، مثلما يشجع على السرقة والتزوير والرشوة. وتاريخ الإسلام سمح برذائل الحكم الأموي وفضائل أئمة الشيعة، والتقوى المزيفة والفضيلة الصادقة. رعى يزيد وبايزيد[8]، وشرَّ واعوجاج الحجاج وخير واستقامة عمر بن عبد العزيز. ومن العبث التوكيد على أن لغة البذاءة والإهانة سوف تختفي إذا تمتع البشر جميعا بالفضيلة والذوق الرفيع. المسألة تكمن في كيفية تحقيق هذه الـ«إذا». فاللغة ليست دائما في متناول الصالحين والأبرار والأخيار، لأن المارقين والفجار

وأصحاب الألسنة البذيئة يشاركون بها أيضا. لهذا السبب فإن أعمال حافظ والسوزاني تنتمي إلى تاريخ اللغة الفارسية. وكلاهما ضروري للغة البشر. فإن تكرر التاريخ، وتوفرت اللغة عينها للناس أنفسهم، فلسوف تغل ?نوعا ما ?النتائج ذاتها. اللغة هي ما يتمظهر في تاريخ اللغة. والشيء نفسه ينطبق على المال والفلسفة والدين والإنسانية.. الخ. فأشخاص مثل معاوية سوف ينتهكون دوما مبادئ الدين؛ واللصوص سوف يطاردون دوما الثروة المشروعة؛ والملاحدة سيتلاعبون بالفلسفة ويستغلونها دوما؛ والشياطين ستوقع الأبرياء في الفخاخ على الدوام.

لا يعنينا هنا تعريف الدين أو الإنسان أو المال أو الفلسفة، بل يهمنا الواقع الخارجي والتاريخي. وحين نؤكد أن الدين هو ذاك الذي يكشفه تاريخ الدين، لا نعني ضمنا أن جوهر الدين يتغاضى عن الكفر والردة، والنفاق والرياء، وادعاء الفضيلة والصلاح. ما نعنيه هو أن مثل هذه الآفات سوف تصيب بعدواها حصاد الدين دوما، وأن مثل هذه الأشواك ستصاحب دائما الزهرة. إن بذرة الدين تقاوم التلوث، لكن النبتة التي تنمو من تلك البذرة توفر ظلها للأخيار والأشرار على حد سواء. فالدين لم يرسل للملائكة بل للبشر، المعرضين للحسد، والغواية، والحقد، ونفاذ الصبر؛ فهؤلاء هم الخلق الذين اعتنقوا الدين، وفهموه، واستخدموه، بدافع الميل الطبيعي، لا بباعث القوة أو النية أو العداوة [9]، ومنحوا الدين أشكالا وصيغا وسمات محددة، نظريا وعمليا. لقد مرت تفسيرات الإسلام والمسيحية والماركسية والليبرالية باختبارات تاريخية وكشفت عن تخومها وخطوطها الكفافية التاريخية. وحتى لو تكررت هذه التفسيرات مائة مرة، فلن تتخذ أشكالا ومضامين مختلفة ولن تدشن تاريخا جديدا مختلفا اختلافا جذريا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي يريده المصلحون الدينيون من الإصلاح؟ لماذا لا يذعنون للزيغ والبهتان والضلالات والفظاعات؟ لماذا لا يقبلون تاريخ الدين كما هو؟ بالطبع، لا ينبغي على المصلحين توقع أن يغل الدين أكثر

مما هو قادر على تقديمه. وهذه القدرة تكشفت نوعا ما بواسطة تاريخ الدين. لكن نزعات وتوجهات مثل إعادة تأهيل الفكر الديني؛ وتصحيح القراءات الخاطئة؛ وفضح الخصوم والأعداء من الفاسقين والحاقدين والمنافقين؛ وإعادة توجيه الدين نحو جوهره؛ وتصحيح سوء الفهم؛ وتمزيق حجب الجهل وسوء النية، من واجبات المؤمنين الذين هم جزء من تاريخ الدين. إن العقيدة والدين معرضان لجميع البلايا والآفات المذكورة آنفا حتى حين يكونان سليمين وفاعلين ومفهومين بالشكل الصحيح، فما بالك عندما يتعرضان للتحريف والفساد والإفساد في الفكر والممارسة. لقد اختبر المصلحون وقبلوا لا العقيدة وحدها فقط بل التاريخ الدنيوي للدين. وبالرغم من أنهم اكتشفوا تجمع الذباب، إلا أنهم لم يتخلوا عن ولعهم بحلاوة مذاق الحقيقة. وأدركوا أن حقل التاريخ لا يغل زهرا بدون شوك، وأن الدين ليس استثناء يشذ عن القاعدة، فحاولوا إعلان فهم جديد وتاريخ جديد.

يجب أن لا نرى صورة الدين في مرآة المبادئ العقلية وحدها بل في مرآة التاريخ أيضا. فشهادة التاريخ على العقائد البشرية والسماوية ينبغي قبولها. لقد اعتاد المنظرون أن يطلقوا وعودا كثيرة دون الوفاء بمعظمها. والتاريخ يشهد على نكثهم بغالبية وعودهم ويثبت زيف وبطلان شهاداتهم. أما التثبت التاريخي فسوف يضع حدا لمثل هذه المبالغات والأكاذيب. ولاشك أن التاريخ وعلم الكلام بحاجة اليوم لصحبة بعضهما بعضا أكثر من أي وقت مضى.

6

العقل والحرية

بسم الله الرحمن الرحيم:

لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

من المشجع والمخفف من عبء القيود حضور اجتماع الأخوة والأخوات من طلاب وطالبات الجامعة الباحثين عن الحرية، وذلك لتناول موضوع الحرية النبيل والجدير بالاحترام. لقد فكرنا جميعا على الأقل بهذه المشكلة المهمة. وبعضنا تجاوز إطار التفكير للكفاح والقتال في سبيل الحرية خلال مسيرة الثورة.

نحن لسنا أول من ينضم إلى هذه القضية. ولا نستطيع أبدا أن نقول أو نفكر إلى حد كاف حولها، وما قاله جلال الدين الرومي عن الحب يصدق على الحرية أيضا:

بقدر ما أستفيض في الحب

أشعر حين آتي إليه بالخجل

أداء اللسان يكشف الجوهر

لكن الحب الصامت يكشف أكثر

مهما أجدنا في أسلوب التعبير عن هذا الموضوع، سنجد أن الكلمات تخوننا حين نبلغ الحقيقة، وجوهر وجدارة وأهمية الحرية بالنسبة لحياة البشر الروحية. آمل أن نصل إلى علو نتجاوز عنده تفسير الحرية وجوهرها.

عنوان مناقشتي هو العلاقة بين العقل والحرية. حكماؤنا العارفون وجدوا عددا من الأقسام والتقسيمات الثنائية في العقل. فقد قسموه إلى نظري (محض) وعملي، وفطري وكسبي، وجزئي وكلي. ووضعوا العقل مقابل الجنون،

والحمق، والهوى، والغضب. كما طبقوا بالتناوب مفهوم العقل على ملكة التفكير المنطقي أو على محتوياتها. وكانت هذه الأخيرة تعني فهم الحقائق البدهية أو المكتسبة. أما الأفلاطونيون الجدد فقد اعتبروا العقل كيانا خارجيا لا ملكة داخلية. وفي الغرب، ارتبطت «العقلانية» عادة بالميتافيزيقيا، لكنها الآن ترتبط نوعا ما بالتجربة والكمية. وهي ترتبط أيضا إلى حد ما بالسمات التحليلية والمنطقية للفكر. وكانت في الماضي تتحدى النسبية، لكنها اليوم أصبحت نسبية. هذه الصعوبات المعقدة جميعا تستحق البحث والتقصي.

الشيء ذاته ينطبق على مفهوم الحرية. فقد قسمت إلى مدنية وفلسفية، وخارجية وداخلية. ولاحظ بعضهم الفروقات والاختلافات بين التنويعات الاجتماعية والروحية للحريات، بين «الحرية من» و«الحرية إلى»، أو بين الحريات «السلبية» و«الإيجابية». وجرت مغايرة الحرية مع الخضوع للمشيئة الإلهية، أو العبودية للبشر، أو للقانون. بل إن هنالك تمييزا بين الحرية والشعور بالحرية. وتقارن الحرية وتغاير مع مفاهيم متناقضة مثل الاستبداد والديمقراطية؛ وفي أحيان أخرى تستخدم كمرادف للديمقراطية. كما نظر بعضهم إليها كحق بينما اعتبرها آخرون واقعا. هيغل مثلا اعتبرها الهدف الذي يتقدم نحوه الروح المطلق. وحاول غيرهم التوفيق بين الحرية والمساواة والعدالة؛ ويئس آخرون من تحقيق هذا الهدف. لقد جرت مساواة الحرية أيضا مع الثورة والتمرد إضافة إلى الإخضاع. وعرفها الوجوديون بأنها جوهر الإنسانية. ونظرا لإيحاءات هذه التعريفات والمفاتيح المتعددة، يستحيل متابعتها في محاضرة واحدة.

سوف يدور كلامي حول ذلك النوع من العقل الذي يعتبر ملكة دينامية للتفكير والسعي إلى الحقيقة؛ حول نوع الحرية الذي يتطلبه العقل بصفته عقلا. لذلك سوف نسعى لتوضيح العلاقة بين العقل والحرية. ونسأل هل يعين/ أم يعيق العقل والحرية بعضهما بعضا. ونتحدث حول الحرية الضرورية لممارسة ملكة العقل، أي حرية التفكير.

(1) نحن نتعاطف مع الحرية ونطالب بها لأننا عاقلون. فالحرية واللاحرية مسألة لا تعني المخلوقات المحرومة من نعمة العقل. ولا يمكننا التحدث عن الحرية في حالة الملائكة (ما فوق البشر) والبهائم (ما دون البشر). نحن متحمسون للحرية ومتعاطفون معها ونعتبرها أمرا جوهريا للبشرية لأن العقل والحرية متداخلان ومتشابكان بحيث يتعذر فصلهما. وغياب أحدهما يعطل ويضعف وجود الثاني. فالحرية تنتمي إلى الإنسان العاقل. والعقل يتطلب صحبة روحه المقربة القريبة: الحرية.

(2) يمكن أن نتبنى رؤيتين للعقل: العقل بوصفه وجهة وباعتباره اتجاها. الأولى ترى العقل كمصدر ومستودع للحقائق. والثانية تعتبره قوة نقدية وديناميه لكنها صبورة واسعة الصدر، تسعى بدقة وتؤدة للحقيقة عبر المسير على سبل التجربة والخطأ الكثيرة التعرجات العديدة الانحناءات. الآن، إذا عرفنا العقل تبعا لحركته الدينامية وسمته الاستقصائية فقط، فإن علينا توفير البيئة المطلوبة لوجوده ونموه. أما اعتباره مجرد مستودع للحقيقة فيتطلب منا معالجة مختلفة.

(3) رؤية العقل ككنز ثمين للحقائق لا تتصل بالتفكير حول منشأ وأسلوب التوصل إلى الحقائق. لكن اعتبار العقل عاملا تمحيصيا وتقييميا وساعيا للحقيقة يستدعي احترام منهج الوصول إلى الحقيقة بقدر احترام الحقيقة ذاتها. وهنا، لا يكفي الحصول على الحقيقة؛ فأسلوب الحصول عليها على القدر ذاته من الأهمية. وفي حين أن السبيل الأول لا يبالي بالحرية، فإن الثاني يعتمد عليها.

يقتضي اعتبار العقل مستودعا فكرة الحقيقة المفروضة؛ بينما تفضل النظرة الدينامية للعقل الخطأ المكتسب منهجيا لأنه يحتوي على نوع التدفق الذي هو الضامن الوحيد لحياة العقل وعمره المديد. ولا يحتاج المدافعون عن الحقيقة المفروضة حيزا للتساؤل والشك؛ ويرى العقل الدينامي مثل هذه البيئة خانقة ومذهلة ومربكة. أما إدراك الفارق بين النظرتين للعقل فقد يساعدنا على فهم

دوافع أولئك الذين يدعون الاهتمام بالحرية ثم ينتهي بهم الأمر إلى تقريعها وإدانتها، زاعمين أن ذلك ناتج عن اهتمامهم بالسلام والإنسانية، لكنهم في الحقيقة يخشون من أن تلوث الأخطاء الحقائق المخزنة في مستودع العقل.

نحن هنا لا نتحدث عن أولئك الذين يمتدحون العنف؛ الذين لم ينشغلوا بالأفكار والتفكير ومتطلباته. فهؤلاء يستخدمون معارضة الحرية كواجهة لمعارضة العقل نفسه. لكننا نتحدث عن أولئك الذين يهتمون فعلا بالناس وتعنيهم الحقيقة بكل إخلاص، بينما يطالبون بوضع حدود للحرية، ويقدمون الحجة على أننا إذا سمحنا بحرية التفكير، فربما تسود الآراء الخاطئة. ومن الواضح أن هذا الرأي لا ينسجم إلا مع النظرة التي ترى العقل مستودعا أو قلعة. لكن بالنسبة لأولئك الذين يفضلون أخطاء المناهج على فرض الحقائق، يجب انتقاء الحقيقة من بين الآراء الخاطئة المتنافسة. أما مهمتنا كبشر فهي البحث بشكل فاعل عن الحقيقة. ويعطي هذا الرأي قيمة أكبر لكسب الرزق من تجارة متواضعة مقارنة بالعثور على كنز دفين في البرية. النظرة الديناميية للعقل تستخدم منهجا يمكن أن يمارسه الجميع، بينما تعتمد النظرة الجامدة على الحظ والقدر، وبالتالي لا تفيد سوى النخبة. لقد أساءت الأنظمة التي سعت إلى إملاء وفرض الحقيقة إلى الإنسانية أكثر من تلك المفتوحة على احتمال، بل ضرورة، ارتكاب الأخطاء كشرط مسبق للوصول إليها.

قدم بعض العلماء الحجة على وجوب منع الحرية عن الخائضين في المسائل الفلسفية المتعلقة بطبيعة البشر وسعادتهم ومصيرهم، بسبب كثرة الآراء المربكة والمشوشة الناتجة عن مثل هذه التأملات. واقترحوا عملية تفحص وتحر لإبعاد الأفكار الهدامة والضارة. لكن هؤلاء العلماء أنفسهم أجازوا حرية الفكر بدون شروط في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية، بناء على افتراض أن هذه العلوم قائمة على أسس صلبة تحول دون الجدالات الخلافية. أي تفريق سخيف هذا! نحن نحتاج إلى مزيد من الحرية حيث تسود العتمة والآراء المتناقضة، وليس إلى

تقليص مساحتها. وحين تكون القضية موضع شك، نكون في حاجة أكبر لآراء الآخرين. فالحرية ليست فقط من أجل أن يقول الناس ما عندهم وينفسوا عن غضبهم. بل لأنهم يحتاجون إلى مساعدة بعضهم بعضا ضد الظلام والزيف. والحلكة الأولية هي سبيل الوصول إلى النور النهائي. يعلمنا التاريخ أن شروط الحرية سادت حيث وجدت حلول للمشكلات. والحقائق المسلم بها هذه الأيام لم تكتسب بسهولة؛ فهي أيضا مرت عبر بوتقة النقد والتقييم والجدل.

إذا اخترنا الرؤية الديناميية للعقل كمشعل يهدينا سواء السبيل، فلن نخشى الأخطاء كخطر يدهم الحرية. ولن ندين حرية التفكير أو صراع الأفكار. ولسوف نكتسب احتراما جديدا لمزيج الأذواق والألوان ونتعلم البحث عن طعم الحقيقة الحلو وسط مرار الأخطاء: «الحلاوة كلها في هذا العالم وما ورائه / فهل غطتها يوما حجب المرارة؟»[1]. نحن نفضل المشاق المثمرة للعقل الدينامي الذي تعم فوائده الجميع على القبضة الناعسة للعقل الستاتيكي.

(4) لا يعي أولئك الذين يتحاشون الحرية لأنها عدو الحقيقة وقاعدة توليد محتملة للأفكار الخاطئة، أن الحرية بحد ذاتها حق[2] وكأنهم لا يعتبرون الحرية نعمة أو حقيقة أو فضيلة، بل هراء أو همّ أو وهم أو خرافة، ويعجزون عن إدراك أن تحقيق الحرية يؤدي إلى تقوية الحقيقة والحق وإضعاف الزيف والكذب. العالم سوق لتبادل الأفكار. نحن نأخذ ونعطي، ونثق بأن هيمنة الحقيقة الأنبل تستحق التضحية بالحقيقة الثانوية العارضة: «حين يبقى برميل الخمر، دع الكأس الزائلة تتكسر».

لن يخاف من الحرية سوى أولئك المتيمين بأفكارهم الضعيفة، في حين لا يستطيع محبو الحقيقة إلا عشق الحرية، بالقدر ذاته. ولربما تزعج الحرية المعتقدات والقناعات الشخصية، لكنها لا تستطيع انتهاك الحقيقة، إلا بالنسبة لأولئك الذين يفترضون أنهم يجسدون الحقيقة المطلقة. وباستثناء أولئك الذين يعانون من تملق الذات وجنون العظمة، لن يتضرر أحد من الحرية.

(5) وفقا لأمير المؤمنين [3]، «فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[4] إن الهرب من العدل لا يؤدي إلا إلى الظلم، حيث تتقلص الحريات والحقوق والنمو. ومثلما لا توجد منطقة وسطى ما بين العدل والظلم، كذلك لا توجد منطقة وسطى ما بين العقل والمنطق ونقيضيهما. للعقل بعض الامتداد، والبديل عنه ضيق الأفق وظلام الجهل. والشيء ذاته يصدق على الحرية: كل من يجدها محبطة سيجد البديل أشد إحباطا. بعض الذين يتمنون الخير للإنسانية (أنا لا أتحدث عن الحاقدين، والجهلة، والذين يمجدون العنف ويشنون الحرب على العقل) ربما يرتكبون خطأ الاستياء من الحرية لأنها قد تسمح لقوى الظلام والفساد بمحاصرة الفضيلة والاستقامة. وعلى هذه المجموعة أن تدرك أن إدانة الحرية في حد ذاتها شر أسوأ من ذاك الذي قد ترغب بمحاربته. ولن يعتمد من ينعم بالبصيرة والحكمة على الشر من أجل ترسيخ سيادة الخير. فمثل هذا المسعى يقوم على فكرة مضللة مفادها أن الغاية تبرر الوسيلة. إذ لا توجد غاية منفصلة تماما عن الوسيلة. فالوسيلة مكون أساسي للغاية مثلما تحدد المقدمات الأولية النتائج النهائية. علاوة على ذلك، فإن بلوغ الحقيقة في بيئة مفتوحة يختلف اختلافا جوهريا عن الحصول عليها في بيئة مغلقة. وفي الواقع، فهذان نوعان مختلفان للحقيقة التي تكتسب بطريقتين متباينتين. فإذا كانت الحقيقة هشة في بيئة مفتوحة، فهي أكثر هشاشة في بيئة مغلقة. والحرية توفر مدى وديناميية للحقيقة، التي تغيب بغيابها. صحيح أن بإمكان الحرية جعل الأكاذيب أكثر جرأة. لكن هذا الشر الأهون يمكن التغاضي عنه في ضوء الخير الأعظم والأعم الذي تجعله الحرية أمرا ممكنا.

(6) لو كانت الحقيقة العارية تتكشف لنا بسهولة، لما رفضناها، ولفضلنا حتى الحقيقة المفروضة فرضا على الأخطاء المكتسبة منهجيا. لكن التجربة البشرية برمتها تظهر لنا أن الحقيقة لا تكون عارية أبدا بل مخبأة تحت مائه غطاء

وستر. فلو كانت عارية وسهلة لما أثار اكتشاف الكلمة ولا اكتسب مثل هذا الاحترام والتوقير. و«الاكتشاف» يعني كشف الحقيقة الذي يعتبر مهمة عامة ومطولة وصعبة.

الواقع أن الحرية ليست عملة لرشوة الناس كي يشعروا بتحسن الأحوال، بل هي أداة ضرورية يحتاجونها لكشف الحقيقة. وحدهم الذين يعتبرون أنفسهم ملهمين من الله مباشرة، ويزعمون امتلاك الحقيقة المطلقة، ويجدون منطقهم وعقلهم فوق الاستفادة من مساعدة ونصح واستنصاح الآخرين، سوف يرفضون مزايا وجوائز الحرية. بينما سيجد غيرهم أنفسهم في حاجة ملحة للحرية التي تسمح بالمشاركة العمومية والجدل العام. الحرية شعار المتواضعين والمحتاجين؛ شعار أولئك الذين يدركون فقر منطقهم. فمازال الإنسان بحاجة لضوء النجوم حتى وإن وصل إلى الشمس؛ ولا يستطيع أن يرفض جرة ماء حتى وهو في خضم البحر:

في لجة المحيط أظل أتوق

لرشفة ماء من إبريق

مثل داوود، مالك تسعين بقرة،

أشتهي عجل المنافس لأزيد نعمي

(7) العاطفة الانفعالية تولد الأتباع المريدين، بينما يشجع العقل ويرعى الأفراد المستقلين. ولا ريب أن برق العواطف يخطف بصر العقل. في الاضطرابات العاطفية، حين يصاب العقل بالشلل، يحل الباعث الملح للتصرف انطلاقا من الولاء الأعمى محل التحليل العقلاني، مما يؤدي غالبا إلى الندم. وبالطبع، لا يمكننا التقدم بدون الاتكاء على دعامة العواطف، لكن عدم الرؤية بعين العقل قد يجعلنا نتعثر ونسقط في هوة التعصب والتزمت. هذه هي العواطف التي تذبح العقل بالسهولة نفسها التي تذبح بها الحرية. أما الحوار

العقلاني بين البشر فيجب ألا يستبدل بالخطب الحماسية. والانفعالية العاطفية وحدها لا تستطيع دعم أي نظام اجتماعي خلا ذلك الذي يعتمد على الولاء الأعمى للأسياد. فالعواطف تعتم على/ أو تطفئ نور العقل وتلغي الاستقلالية الإنسانية. صحيح أن العقل يسبب الصراع لكن منتجه الرئيس هو الاستقلال الذاتي. وعبر تعزيز وتقوية استقلالية الذهن والتفكير، يمنع العقل إلغاء وحل الشخصية الفردية، التي تحظى بأهمية جوهرية للحفاظ على الحرية. بل يصبح الخضوع العاطفي أكثر مأساوية وتدميرا حين تستغله وتتلاعب به سلطة فاسدة. والحالات العاطفية الانفعالية، مثل الغضب والشهوة، التي تقيد العقل من الداخل، تحد أيضا من حرية الفرد الخارجية. نحن ندين بالفضل لأولئك الفلاسفة واللاهوتيين (المتكلمين) الذين أوقدوا نار العقل، حتى وإن انغمسوا في خلافات جدالية حدسية ظنية، دفعت الناس إلى التركيز على المشكلات السطحية والمضللة غالبا. لولاهم لخيم الظلام على العالم، وحرم من الحب والعقل والنظام. وليس من المفاجئ أن كراهية العقل تنمو في ظل الاستبداد والطغيان والديكتاتورية. لقد وجد الفاشيون صديقا في أهواء وعواطف الشباب الحماسية، وعدوا في عقلانية الراشدين والناضجين. كما ازدرى النازيون الديمقراطية والمداولة العامة لأنهما تحملان شذا العقل؛ وشجعوا عبادة هتلر لأنها قامت على الخضوع الأعمى والطاعة البهيمية. ولربما يؤدي موت أو انحطاط الخطاب العقلاني إلى حالات ذهنية مبالغة في العقلانية أو الإصابة بداء العشق الصوفي لدى الخواص والنخب المختارة. لكن من الأرجح في مثل هذه الحالة أن يسود الحمق المطلق والتنافس على كسب الأتباع والمريدين[5]، مما يمنع استخدام القدر الضئيل من العقل العملي المتوفر للناس.

تصيبني رعدة في كل مرة استحضر فيها شعر الرومي وحافظ في محاضراتي، خوفا من أن تستخدم قصائدهما المنتشية بالعشق والمزدرية بالعقل، كسلاح لأعداء العقل والحرية. أخشى أن يؤدي ذلك أيضا إلى رفض وازدراء

القدر الضئيل من العقل الذي منح لنا عند رؤية السراب. يجب احترام كلمات هذين العارفين البليغة الجليلة، لكنني أسألكم: كم عدد قرائهما الذين ارتقوا قمة الذرى الروحية؟ البشرية تفخر بالقلة التي وصلت إلى هذه القمم السامقة. وفي الحقيقة، نحن نحب الإنسانية من أجل هذه النماذج النادرة التي تحتذى. لكن على البقية الذين لم ينالوا هذه النعم المباركة استخدام نعمة العقل التي وهبها الله لنا والانخراط في الحوار العقلاني. الحرية تحرر، لكنها تقتضي المسؤولية أيضا. أما الكسالى، الراضون بالحياة الخالية من مشكلة الحرية والمسؤولية، فيبهجهم أن تطرح جانبا، متذرعين بذريعة النشوة الصوفية. دعونا لا نتجاهل النعم الإلهية التي وهبت لنا. ولا نوجه تعاليم العارفين المباركة السامية لتدعيم المقاصد والنوايا الدنيئة، ولا نردد بكسل كالببغاوات:

فلنستبدل بالعقل البراءة

الجنون هو السبيل للغشية السامية

استكشفتُ طرائق الحكمة في العقل

وصممت على اصطفاء سبيل اللاعقل[6]

دعونا نتذكر أن للعقل منافسين اثنين. الحب والحمق. الحب حصة المبدعين. أما البقية فعليهم أن يعرفوا ما ترك لهم. يقدم اريك فروم الحجة، في تفسيره لنجاح الفاشية في ألمانيا النازية، على أن أولئك الذين يتغنون بالحرية يتجنبونها في الممارسة العملية لأنها عبء ثقيل على كاهل من يحملها. وسرعان ما يذعنون لسلطة شخص آخر فذلك أسهل من مواجهة مسؤوليات التحرر. العقل يسمو بنا، ويخفف نيران الغضب والشهوة، ويوجد الهدوء والدعة الضروريين للحرية الداخلية. كما عبر الرومي:

قال على مفترق طريقين سأموت

طريق الغضب وطريق الشهوة

من يقاوم قوى الشهوة والغضب؟

سوف أجول باحثا عن مثل هذا الرجل [7].

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتقوية العقل وتدعيمه. يكفي ما قلناه حول الحرية الداخلية. دعوني أخبركم بأن الشيء نفسه ينطبق على الحرية الخارجية: تقوية العقل يخلصنا من جميع أنواع العبودية والقمع والاضطهاد. ومثلما يقول الرومي: «لا آفة أسوأ من الجهل». يتعذر تدعيم العقل بدون إيجاد بيئة حرة أو تفكير حر. يمكن للعقل الفردي أن «يفرز» الأهواء ويفتن بالعواطف (حسب تعبير الرومي). لكن العقل الجمعي متحرر من مثل هذا الاستعباد. فالرغبات والأحكام المتحيزة الفردية تختفي تقريبا حين يصبح العقل شاملا جامعا. «يا أيها الباسل، العاطفة نقيض العقل/ وما يطلق العواطف والأهواء من عقالها لا يمكن تسميته عقلا»[8].

(8) هل يمكن للإيديولوجيا أن تستعبد العقل؟ هنا، لا تستخدم كلمة «إيديولوجيا» كما هي شائعة لتتضمن مدرسة فكرية (مثلا: «الإيديولوجيا الإسلامية» أو «الإيديولوجيا الماركسية»)، بل تشير في السياق الراهن إلى معناها الدقيق: تلك الأفكار التي لها دوافع لكن ليس لها أسباب منطقية. وبهذا المعنى فهي حجاب للعقل؛ عدو للعقلانية والوضوح. وهي تناقض الموضوعية وتجبر الفرد على رؤية العالم من خلال كوة ضيقة وحيدة وإن كانت النتيجة نظرة مشوهة ومحرفة للعالم. وكثيرا ما تصاحب المثالية والدوغمائية الإيديولوجيا، لكن جوهرها هو السمة التي تخفي زيفها عبر وضعها فوق الحوار العقلاني. وليس بمقدور الفرد سوى أن يولع بالإيديولوجيا أو يفتن بها؛ ولا يستطيع أبدا أن يخضعها للتقييم العقلاني.

لا يمكن تقديم أسباب منطقية بأسلوب صحيح لفكرة زائفة. فإذا حاولنا العثور على أسس أو أسباب عقلانية للإيديولوجيات، فلابد أن تعاني هي أيضا من العيوب والمثالب. أما الشيء الوحيد الذي يمكننا فعله هنا فهو البحث عن دوافع وجذور الفكرة المعنية. وبمقدورنا هنا اقتفاء مصالح ومزايا مختلف

الجماعات فيما يتعلق بمدى اتصالها بتكوين دوافع وبواعث بعض الأفكار. وهذا يشير بدلالته إلى الطبيعة الإيديولوجية للأفكار، أو «أصولها الطبقية» بالتعبير الماركسي. مع هذا التعريف، لا يمكن للصراع ضد الإيديولوجيا أن يكون عقلانيا لأنها ـ بالتعرف ـ مناهضة للعقلانية. إذن، يصبح الصراع ضد الإيديولوجيا كفاحا فعليا وواقعيا متعينا. ولأن الإيديولوجيا ليس لها أسس عقلانية فإن أي جهد يسعى لإلغاء أسبابها ودوافعها لابد أن ينطلق من خارج إطار العقل ومن تخيل الأفكار.

إن النظرة إلى الحرية التي يعتنقها مذهب فكري تتوقف على ما إذا كانت تعتبر العقل البشري أسير الإيديولوجيات أم لا. وتاريخ الماركسية مثال صارخ على ذلك. فلو شاركتَ الماركسية اعتقادها بأن آراء الناس مشوهة وأن عقلانيتهم ناقصة ومليئة بالعيوب (كالعين التي تعاني من قصر النظر) لدوافع موضوعية (لا لأسباب ذاتية)، لما حاولت إقناع المؤمنين بها بخطأ طرائقهم وأساليبهم. فلكي تصححها لهم، عليك أن تكون جراحا لا معلما. فكل شيء يعتمد عليك، المالك الوحيد للعقل الصحيح والمنطق السليم. وبالنسبة للشيوعيين، يعتبر منح منطق العموم حرية السيطرة والتحكم فكرة تثير الضحك. ويفضلون بدلا من ذلك بناء مصحة للعقول المريضة التي أفسدتها الإيديولوجيا. وينحون باللائمة على هيمنة الإيديولوجيا على النظام الطبقي.

تتكون الإيديولوجيا من أخطاء الذهن المتولدة منهجيا، الاختلال الوظيفي الأساسي لموازين العقل. لكن ذلك لا يعني أن التحرر من الإيديولوجيا مماثل للمناعة ضد الخطأ. في الحالة الثانية، لا يعتبر ارتكاب الخطأ نتيجة منهجية / نظامية بل حدث عارض. أما المدى الذي تحتاج فيه الحرية والعقل بعضهما بعضا فيجب أن يكون واضحا من البداية. ورؤية العقل كعبد دائم للإيديولوجيا تستدعي لزوما العداء للحرية، في حين أن قبول الخطأ كناتج فرعي عارض للعقل لكن قابل للتصحيح يولد احتراما للحرية والحوار العام، أي السبيل الوحيد الذي يمكن عبره إلغاء الأخطاء.

(9) بدأت بالتشديد على أننا ننشد الحرية بإخلاص ثابت لا ينقطع لأننا نملك جوهرة ثمينة: العقل. روح من عالم آخر؛ من عالم "آخر كليا" حسب تعبير الرومي[9] العقل بطبيعته منطقة حرة. بعض الفلاسفة استخدموا سلسلة السببية / العلية لإثبات مذهب الجبر. وقالوا إن الشعور بالحرية ليس سوى وهم لأننا مقيدون بالسببية / العلية: لقد ولدنا في أسر محددة، لنتبع دينا معينا، تحت هيمنة حكومة معينة. كل شيء محتوم ومغروس فينا منذ الطفولة. نحن ندين بالفضل للآخرين في كل شيء. فكيف نتكلم عن الحرية ونحن نتاج المورثات أو البيئة؛ لنفكر بموقف برترند رسل: «الفيزياء النيوتونية والقوانين العلمية لم تترك مجالا للفعل والإرادة والحرية الإنسانية. ولم يكسر بعض الحلقات في سلسلة السببية ويفتح فضاء للحرية إلا إدخال الميكانيكا الكمية الذي حدث مؤخرا». والمثال التالي يشير إلى كيفية قيام هؤلاء الفلاسفة بمغايرة السببية مع الحرية والإرادة البشرية. يسأل رسل: «كيف أزعم أنني حر حين تكون كل حركة من شفتي محددة ومحتمة مسبقا؟».

لكنني أود أن أثبت أننا حتى لو قبلنا هذه الحجج (برغم التحفظات العديدة)، فإن مجال العقل يبقى حرا. وإذا كانت السببية تماثل سلسلة حتمية فإن العقل متحرر من هذه السلسلة؛ وإذا لم تكن كذلك، فهو حر في الاتجاهات كلها. العقل ليس «طبيعة جوهرية»؛ ولا تقيده سلسلة السببية. فهو غير قابل للاختراق إلا من «العقول». عواطفنا مقيدة بسلسلة السببية، ولذلك فهي تجلب لنا المصاعب وتخضعنا حتى للاستعباد. أما العقل فهو ـ بالتعريف ـ لا يتأثر بالقوة. ولذلك فإن اقتحام أي عناصر لا عقلانية (مثل الإيديولوجيا، أو الهوى، أو الغضب) تشوش نقاءه وتضعف حريته. لكن حرية العقل المحض لا تقتضي ضمنا التحرر من المنطق، الذي يمثل طبيعة العقل. ولكي يبقى العقل حرا وخالصا، يحتاج إلى مدى حر. ومن خلال توفير الحرية الخارجية، نساعد العقول الفردية على رص الصفوف معا، ومحو جميع جوانب وسمات عزلتها، لتصبح أكثر نقاء وإشعاعا. أما الشرط الآخر لتطهير وتنقية العقل فهو مقاومة إغراءات الجسد، والسيطرة على العواطف والأهواء، وترويض حيوان الغضب الجامح:

اختبئ من الغرباء لا الأصدقاء المقربين

فالمعاطف صممت للشتاء لا لدفء الربيع

فإذا رص العقل الصفوف مع العقل الباحث عن المسرة

سوف يعم النور ويشع السبيل.

وإذا اقترنت الرغبة بالرغبة والصنعة،

ستحل الظلمة ويبهت السبيل[10]

عزز العقل بمساعدة العقل

واستحضر «شعر الاستنصاح» في كل فصل[11]

(10) لا تتغذى الحرية إلا على الحرية، ولا يقتات العقل إلا على العقل. وهذه إحدى نقطتي التلاقي المبهج بين هاتين النعمتين المباركتين (أما الأخرى فهي التوسع والامتداد اللذان يوفرهما العقل والحرية، مقارنة بالتضيق الناتج عن غيابهما). وتخدمنا هذه التغذية المرتجعة في مجالين اثنين: التصحيح الذاتي والكفاءة. فلكي نصبح أكفاء في التفكير العقلاني يجب أن نفكر بعقلانية؛ ولكي نكتشف أخطاء العقل يجب أن نستعين بالعقل. الشيء ذاته يصدق على الحرية. فمن أجل اكتشاف وتصحيح مشكلات الحرية نحن بحاجة للحرية. وفي سبيل تحسين منفعة استخدامها، نحتاج إلى أن نكون أحرارا ونمارس حريتنا. ولا يمكننا الاستعداد للحرية في المجال العام عبر التدرب في المجال الخاص. وتلك آلية تستمد وقودها من منتجاتها.

(11) أطلق بعض خطبائنا تعليقات تحقيرية على «أولئك الذين رفعوا الحرية إلى مستوى المبدأ». طبعاً. لماذا لا تكون المبدأ الرئيس؟ الحرية أمر جوهري. وحتى أولئك الذين يتبنون سبيل الدين والامتثال تقدر قيمتهم لأنهم اختاروا هذا السبيل بحرية. الامتثال مستند على مبدأ الحرية؛ في الحقيقة، هما شيء واحد. فهل هناك ميزة في الدين المفروض فرضا أو الصلاة الإجبارية؟ هل

نسينا الآية الكريمة: «لا إكراه في الدين»؟[12] ألم نقرأ ما قاله نوح عليه السلام: «أنلزمكموها وأنتم لها كارهون»؟[13] ألم يستهزئ فرعون بسحرته التائبين قائلا: «أآمنتم به قبل أن آذن لكم»؟[14] من يرغب بمحاكاة فرعون ويجعل معتقدات الناس متوقفة على قراره وأمره؟ الدين ـ بالتعريف ـ لا يتسق مع الإكراه والإجبار. والحرية لها فضيلتان: تعطي معنى للحياة وللخيارات التي نتخذها فيها.

(12) لا يمكن لمطالب بالعدالة أن يكون لا مباليا بمسألة الحرية. فإذا عرفنا العدالة بأنها تحقيق الحقوق جميعا فسيكون من الإهانة للعدالة إهمال الحق بالحرية. أما التناقض الظاهري الذي افترضه بعضهم بين الحرية والعدالة (تحت ستار التغاير بين الديمقراطية والاشتراكية) فهو تناقض مزيف. لأن الحرية أحد مكونات العدالة. ومن ينشد الحرية هو مطالب بالعدالة، ومن يطلب العدالة لا يستطيع إلا المطالبة بالحرية أيضا. فبدون الحرية تعتبر العدالة ناقصة. لماذا إذن ينبغي أن نتجنب اختيار الحرية كمبدأ، لا سيما حين تكون الحرية هي التي تكمل العدالة وتشكل معنى وروح القوانين؟ إن قيمة الحرية مهمة وجوهرية إلى حد أن أعداءها أنفسهم بحاجة إليها للتعبير عن معارضتهم لها. لماذا لا نعتنق الحرية كمبدأ لنا حين لا تبخل بفوائدها ومنافعها (مثل الله العفو الرحيم) حتى على أعدائها؟ إن الحق في الحرية مكون من مكونات العدالة ومتضمن فيها. في الوقت ذاته، فإن مناقشة وتوضيح العدالة بحاجة إلى الحرية، التي تعتبر بهذا المعنى رائدا وبشيرا للعدالة.

(13) هنالك تشابه آخر بين الحرية والعقل: يمكن رفضهما معا بسبب نواقصهما أو قبولهما على الرغم منها. نحن نرى هذين الموقفين كليهما في مجتمعنا. فبعضهم يستخدم أوهى الأعذار لقمع وكبت الحرية، في حين يفعل غيرهم ما بوسعهم لتوسيع ومد نفوذها. ومن المؤكد أن للحرية تبعات غير

مـرغـوبة، والشـيء ذاته يصـدق على العـقل. أمـا السـؤال فـهـو: هل أنت ــ في صميمك ــ صديق أم عدو للحرية والعقل؟ حين تكون صديقا سوف تغفر أخطاء الحرية وتسعى لتصحيحها. وعندما تكون عدوا سوف تستخدم أي نقص أو عيب ذريعة للتخلي عن الحرية برمتها. «العاشق المزيف للزهور هو من لا يتواضع ويتحمل أشواكها»[15]وكل من يتحدث عن الحرية يجب عليه أن يجيب عن السؤال التالي: هل تستحق الحرية والكرامة والإنسانية والعقل القبول بإخفاقاتها بين الحين والآخر؟ هل تداس زهرة الحرية بسبب أشواكها القليلة؟

الشيء ذاته ينطبق على العقل. هل يعتبر العقل دوما مبشرا بالفضيلة والصلاح والخير العميم والنعم المباركة للإنسانية؟ حتى الذين يدافعون عن العقل يقبلون حقيقة أن العديد من الناس ضللهم عقلهم. ألم نسمع بعقل الشيطان وعقل الرحمن؟[16] ألا يجد عقلنا نفسه في كثير من الأحوال تحت رحمة الإغراءات والغوايات؟ ألا يتعثر ويزل ويخطئ؟ مثلما هي الحال مع الحرية، تظهر هنا مقاربتان محتملتان. هنالك السفسطائيون (والمتصوفة أحيانا) الذين يقدمون الحجة على أننا، لهذه الأسباب بالضبط، يجب أن نطرح العقل جانبا لكي نتفادى تضليله وخداعه. وهنالك العقلانيون الذين يقولون إن علينا كمحبين للعقل العثور على طريقة لـ«نزع أشواك» هذه الزهرة. أما المتصوفة فيرفضون العقل بسبب زلاته (النادرة). وأولئك الذين يعارضون الحرية بسبب أخطائها وشرورها التي تحدث بين الحين والآخر هم سفسطائيو عالم السياسية. علينا أن نفهم حقيقة عدم وجود بديل يحل محل العقل والحرية. نحن بحاجة إليهما حتى حين ننوي إصلاح وتصحيح أخطائهما. فكيف نرفض مثل هذين المعالجين وما يتمتعان به من كرم وسخاء؟ إن الانشغال بالرفض السفسطائي للحرية والعقل سيلحق بنا ضررا أكيدا وينزل بنا عقابا شديدا لرفض ميراثنا المقدس. ولا ريب أن بهاء وجلال والعقل وسحر ونعمة الحرية تجبرنا على الاحتفاظ بهما مهما كان الثمن.

يدرك المدافعون عن الحرية مشكلاتها، لكنهم لا يعتقدون بأن من الممكن معالجة هذه المشكلات عبر تجاهل الحرية أو عدم الاهتمام بها. ولا يفترض مؤيدو العقل أن جميع الأديان صادقة وصحيحة أو أن إغراءات ومشاحنات غير المؤمنين مقبولة. إن الدفاع عن الحرية لا يماثل الدفاع عن بذاءة أو كذب أو شر، بل يشابه الدفاع عن الشمس التي تشرق على كل شيء ـ حتى النفايات ـ أو النار المقدسة التي قد تلتهم حتى الصفحات الجليلة لـ«مثنوي»[17] الحرية ثروة نبيلة قد تسبب خسارة حينا، منهج وأداة ربما يستخدمها الفساد والشر في بعض الأحيان. والدفاع عن الزهر ليس كالدفاع عن الشوك؛ لكن ماذا نفعل إذا كانت الزهور تنبت على أغصان شائكة؟ برغم كل شيء، لم يُعهد إلينا بإدارة العالم: إذ لم يسمح لنا بخلقه ولم نستشر حول طرائقه وأساليبه. ولذلك، علينا أن نبتكر ونطور وجهة نظر منهجية ونظامية وشاملة. والحكماء العارفون تبنوا رأيا مشابها حول مشكلة الشر في العالم: إذا «قررت» النار الخضوع لمشيئتنا واكتفت بإحراق الطالح وترك الصالح فلن تبقى نارا. النار هي النار؛ ولا يمكن أن تغير طبيعتها لتساير رغباتنا.

صحيح أن ظهور أي خداع أو فساد يمثل طعنة نافذة في صميم عاشقي الحرية، إلا أنها مفيدة ونافعة حتى في هذه الحالة. فوفقا لكلام الميتافيزيقيين، يعتبر اقتحام الشر والفساد للنظام الرباني أو عالم الحرية أمرا طارئا وعرضيا: فهما نتاج ثانوي وغير مقصود للعقل والحرية. ويمكن صد هذه العوامل الكريهة على أفضل وجه في ضوء الحرية والعقل. إذا سمحت للعقل أن يبقى حرا، فإن شخصا مثل ابن كمونه سوف يظهر ويشكك بوحدانية الله الواجب الوجود[18]، ويضمن لقب «مفخرة الشياطين» من قبل الملا صدراً[19]، كأنما يمجده الأبالسة كلهم بسبب هذه العقبة الكأداء التي وضعها في طريق المؤمنين. تلك هي طبيعة العقل. ولم يبالغ جلال الدين الرومي عند الإشارة إلى هذه المسألة حين قال: «أدركت الروح المباركة والجديرة بالثقة/وجود المكر في الشيطان والحب في

الإنسان». إن انتشار المكر سوف يؤدي إلى ظهور أشخاص يعتبرون «مفخرة الشياطين» لدس وساوس الخنّاس في الصدور ودفع عالم شيعي عظيم (آغا حسين خانساري الراحل) ليقول: «إذا ظهر إمام الزمان[20]، فإن أول ما أطلبه منه هو حل هذه المسألة. تلك هي واحدة من عواقب وتبعات مكر العقل. لكن هل صحيح أن الدفاع عن العقل يصل إلى مستوى الدفاع عن كل شك وشبهة؟ يعي المدافع عن العقل تماما أن تبعات الجدل العقلاني لن تتوافق كلها مع رغباته. لكن العواقب السلبية للعقل يجب التصدي لها بالعقل أيضا: «أعوذ بك منك». وينبغي تقصي سؤال ابن كمونه ودحضه بواسطة العقل. وهذا ما فعله صدر الدين الشيرازي. الشيء نفسه يصدق على الحرية. ومثلما ذكرنا آنفا، يحرر العقل والحرية بعضهما بعضا: لا يمكننا مساعدة الحرية بالاستبداد ولا إنقاذ العقل بالجهل. ويستحيل إصلاح الحرية والعقل بمحاصرتهما وسد المنافذ دونهما.

(14) الحرية تنافس وتحد. الحرية الداخلية تتحقق بتحرير الذات من سيطرة العاطفة والهوى والغضب. أما الحرية الخارجية فتتحقق بتحرير الذات من نير الملوك والمستبدين والمحتالين والمستغلين. والشرط المسبق لتحقيق الحرية الخارجية هو المشاركة في مباراة الحرية، أو العملية العامة القائمة على القواعد والأنظمة. يظن بعض الناس أن الحرية تعني التخلي عن الحذر والتحريض على الفوضى والجنون والاضطراب. لكن الحرية ليست مرادفا للامسؤولية والشذوذ. والتحرر وحماية الحرية واجب أصحاب العقول الحرة. «يجب التسامح مع الأعداء كلهم باستثناء أعداء التسامح». قال ناقد جاهل بهذا القول الحكيم إنه يشكل استثناء لا مبرر له لقاعدة الحرية. وفي الحقيقة، لا يعتبر هذا استثناء لكنه قاعدة اللعبة الرئيسة. والحكم هو نتيجة لرفض اعتبار الحرية مباراة تنافسية. إن مباراة الحرية تسقط أصحاب الكفاءات المتوسطة، وتبعد أئمة الهذر والادعاء والتفاخر والعجز والقصور، وتمجد المسؤولية والشجاعة. في نظام مغلق وقمعي، لا يوجد تنافس بين الناس، ولذلك ترقي الحكومة بعض الأشخاص

لمناصب قيادية بشكل عشوائي. إذ ينبغي على الناس عدم التنافس، ولا تجد الحقائق فرصة لتسود على الأكاذيب. بل إن توزيع المكافآت يتقرر بواسطة الإرادة المهيمنة لجماعة واحدة: «أصحاب الكفاءات المتوسطة» أنفسهم، الذين سيخسرون حتما في أي تنافس عادل ونزيه. لكن لا نصر بدون تنافس. وأولئك الراغبون بالاتكال على أمجادهم السالفة من دون المشاركة في المباراة يستخدمون أي ذريعة لتبرير عرقلة اللعبة ولن يحجموا عن استخدام القوة في سبيل ذلك. القانون لا يتناقض لا مع التنافس المحكوم بالقواعد ولا مع الحرية. لكن عرقلة قواعد اللعبة تتعارض مع الحرية. ويجب عدم اللجوء إلى العنف إلا ضد أولئك الذين يرفضون اللعب حسب القواعد المرعية.

مثلما قلت، المباراة مقيدة، لأن لها قواعد محددة ومقيدة. لكن إذا تركت اللعبة سوف تخضع لقيود أشد وطأة، لأن غياب القانون، أو ما دعاه دور كهايم بـ «الاضطراب الاجتماعي»، يظل أمرا أشد مقتا. أما انتهاك الحرية والقانون فسوف يحول العدل إلى جور ويشجع على العجز والقصور وانعدام الكفاءة. وبالمقابل، فإن اعتبار الحرية مباراة تنافسية يسمح للجميع بالمشاركة وتحمل مسؤوليتها. فإذا انتهك بعضهم قواعدها أو انسحبوا منها، فلن يعود بمقدورهم التشكي من انتشار وزيادة المشكلات. الحرية لا توجد لكي توائم المصالح الخاصة لجماعة معينة[21]. بل يجب احترامها وإجلالها لذاتها. أما مباراة الحرية فيجب أن تكون حيوية ونشطة ومستمرة إذا أردنا لمنافعها أن تعم الجميع.

(15) هذه المباراة التنافسية، مثلها مثل غيرها، تتحسن مع الممارسة. ولا ريب أن البدايات ستشهد قدرا كبيرا من الخسائر والهدر، لكن لا توجد طريقة أقصر أو أسهل لتعلم اللعبة. ويستحيل أن تصبح لاعبا جيدا دون أن تلعب فعلا. هذا هو معنى افتراضنا الآنف بأن «الحرية لا تتغذى إلا على ذاتها». فلاعب كرة القدم لا يصبح بطلاً إلا في الملعب، ولعبة الحرية لا تطالب بأقل من ذلك.

(16) هل الحقيقة أقوى من الكذب؟ في تقديري أن أولئك الذين يزدرون الحرية ويرفضونها (بنية حسنة لا لأسباب تتعلق بخدمة الذات)، خوفاً من أن يجد الكذب موطئ قدم له، يضمرون توجسين اثنين: فهم من ناحية يشتبهون في أن العقل البشري ضعيف وخانع. ومن ناحية أخرى، لا يثقون كثيرا بجلد وثبات الحقيقة؛ ويخشون من أنها ستضعف وتخور قوتها في أي صدام مفتوح مع الكذب.

لست متأكداً من أصول هذين التوجسين، لكنني لا أشك بمضامين ومقتضيات كل منهما. فحيثما اعتبر العقل والحرية ضعيفين، تعذر على الحرية أن تنمو وتترعرع. لكننا نجد قصة مختلفة في القرآن الكريم. فحين خشي موسى من أن يؤثر سحرة فرعون في الملكات العقلية للناس ويضلوهم عن سواء السبيل، رد عليه ربه مشجعا: «قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى»[22]. هذا الخطاب ليس موجها إلى موسى فقط، بل لجميع النفوس المشابهة في نبلها لموسى على مر الدهور: يجب أن لا يخاف الناس، بل عليهم التأكد من أن لهم اليد العليا على فرعون وأمثاله.

أنا هنا لا أعني أن علينا تعمد تشجيع الكذب لأننا واثقون بقوة الحقيقة. بل أقول إن علينا ألا نبالغ بقوة أولئك الذين يروجون الأكاذيب ونخشى من أن تقهر الحقيقة. يجب أن نقوم بواجبنا، ونكافح ونجاهد ضد الأكاذيب، ونثق بالله. ينبغي أن نعلم أن الزيف لن ينجح ولن يسود البغي والظلم. هذا هو معنى التوكل على الله.

(17) في التصدي لمسألة العلاقة بين الحقيقة والحرية، سبق أن رفضت الافتراض القائل إن المسعى للحقيقة يناقض المسعى للحرية، بذريعة أنهما ضدان لا يلتقيان. إذ لا نستطيع إدراك الحقيقة إلا حين تذاع جميع الآراء. وهذا هو معنى سماع القول واتباع أحسنه[23]. لذلك فإن طلب الحقيقة لا يقصي حب الحرية؛ فالاثنان يعتمدان على بعضهما بعضاً.

في الواقع فإن ما يعارض الحقيقة ليس الحرية بل السلطة. ومن الخطأ الظن إن قمع الأكاذيب يشجع الحقائق. ألم يخطر على بالنا أن التبعات المفسدة للسلطة أشد ضررا من أخطر كذبة؟ وأولئك الذين يتكلمون بحماس عن أخطار

الحرية يختارون عدم التطرق إلى أخطار السلطة الاستبدادية. وتلك نتيجة للقناعة والرضى، والافتقار إلى الرؤية التاريخية، وتجاهل نعم العقل ومناخه المطلوب، والتلهف على السلطة، وأخيرا وليس آخرا، الثقافة السياسية السائدة المتأثرة تأثرا عميقا بقرون من الاستبداد والطغيان.

ماذا عن آفات السلطة المفسدة؟ هل يطيق نظام قمعي نشر الحقائق التي لا تناسب حكمه وسيطرته؟ ألا يحاول احتكار مجال الأفكار ليرسخ شرعيته؟ يعتبر النظام المهيمن نفسه مقياس الحقائق كلها. وحتى لو افترضنا أن مثل هذا النظام حسن النية، هنالك دليل يشير إلى أنه لن ينجح دائما في التمييز بين الحقيقة والكذب. أليس صحيحا أن الطغاة المستبدين يجتذبون حاشية كبيرة من المداحين والمتزلفين الفاسدين؟ أليس من العجيب أن أولئك الذين لا تفوتهم سوى مناسبات قليلة لإلقاء مواعظ رتيبة مطولة ضد شرور الحرية يرفضون قول بضع كلمات حول الشر المستطير للسلطة المطلقة؟ «العيون والآذان مفتوحة، والفكر مقيد؟ الحمد لله الذي يسمح بإغلاق العقل»[24]. ما يناقض البحث عن الحرية هو الجوع للسلطة، حتى السلطة التي تدعي لنفسها الحق في طلب الحقيقة وقهر الأكاذيب كلها. ليس كافيا أن تكون النوايا حسنة. المنهج أمر جوهري هنا. يقول تعالى في كتابه العزيز: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين»[25].

من المسلي الإصغاء إلى منطق الذين يقولون: «الحرية أتاحت لشخص مثل ماركس نشر الكفر والإلحاد. ثم قام أحدهم برعاية هذه البذرة في روسيا، التي عانى شعبها طيلة أكثر من سبعين سنة قبل أن يرعوي في خزي وعار». أي سفسطة مداهنة! ما الذي سبب تجذر أفكار ماركس في تربة روسيا الأجنبية، بغض النظر عن صوابية نظريته؟ هل هي الحرية أم السلطة؟ الحق أم القوة؟ هل كانت أفكاره ستبقى طيلة هذه المدة لو سادت حرية الضمير والتعبير والصحافة هناك؟ هل تزهر براعم الحقيقة في مناخ يقمع فيه أي منشق فكري وسياسي أو

يحبس في المصحات العقلية، والسجون، ومعسكرات العمل الإجباري؟ أليس هذا النظام جوهر الكذب وأشد أشكال الفساد إزعاجا والحرمان ترويعا؟ يجب تحدي الخطأ، لكن بطرائق وأساليب صائبة وسليمة. وينبغي نشر الحق وبث الصواب لكن ليس من خلال مكائد الخطأ. فمنهج الخطأ يتوقف على كبح الحرية وقمعها. يستحق ماركس الانتقاد والتوبيخ المتضمنين في السؤال التالي: هل كان سيسمح له بالتعبير عن نفسه في مجتمع مثالي من تصميمه كما فعل في لندن؟

تكمن مشكلة أعداء الحرية في ظنهم بأن السلطة لم تسبب الفساد إلا لأن آخرين (غيرهم) أمسكوا بزمامها. وهم يعتقدون أن السلطة في أيديهم سوف تحتفظ بسحرها وتزيل البقع التي تلطخها. ولا يبدو أنهم يدركون أن "للسلطة المطلقة منطقا واحدا فقط: قهر وإخضاع الحقيقة؛ وتحويلها إلى خادمة مطيعة". وأن السلطة تتحكم بالإنسان وليس العكس. ولا يعرفون أنهم حين يستولون على السلطة المطلقة لن يعودوا كما كانوا. ولن يزيد الأمر على مركوب بدّل راكبه. لا يبدو أنهم يدركون أن السلطة تفاقم ضعف البشر وتضاعف استسلامهم للإغراءات. ولا يفهمون أن الكفاح للحد من السلطة المطلقة أسمى الأعمال الصالحة، أو أن النظام السياسي بدون نظام للتدقيق والكبح والتوازن ليس سوى نظام عاجز وعديم الشفقة والرحمة. إن أهم نواقص ومثالب الماركسية افتقارها إلى نظام لكبح جماح السلطة. لقد حسب الماركسيون أن الدولة سوف تضمحل وتتلاشى. لكن في الحقيقة، اكتسبت قوة ومكانة ومهابة وزادت قمعها وظلمها وطغيانها. لذلك فإن خسارة الماركسية يجب أن تعزى إلى ترسيخ السلطة المطلقة لا إلى حرية الضمير. فمع حرية الضمير واستقلالية الحقيقة واحترام العقل، ما كانت لتتجذر سوى قلة قليلة من حالات الفساد الأخلاقي والاجتماعي هذه.

لذلك، يجب ألا نقول إننا إذا كفلنا حرية التعبير سيظهر ماركس آخر ويضلل الإنسانية. وفي حين أن مثل هذا المجتمع قد يسمح لشخص على شاكلة ماركس بالظهور، إلا أنه سيسمح لمعارضيه بمجابهته وهزيمته. لا تحسبوا أن أعداءكم

وحدهم يخطؤون ويتمرغون في وحل الأكاذيب بينما تبقى منابع النقاء والحقائق الصافية تدفق من عقولكم. اسمحوا بكشف أخطائكم أيضا. ولا تظنوا أن الخطوط الفاصلة بين الحقيقة والكذب محددة ومرسومة بكل وضوح في غياب مجال حر. إن ما سبب هذا الفساد كله هو «الولاية» الفكرية لماركس وانجلز، وسوف ينتج الشيء نفسه كلما وجدت مثل هذه الولاية[26].

(18) يخشى البله والكسالى والنصابون والمعدمون من الدخول إلى سوق يعج بتجار أذكياء يتمتعون بالنشاط والحيوية. وكما قال الرومي: «كراهية النور آفة المدعين/فالذهب الصافي يعشق ضوء النهار»[27]. لا حاجة لأن يخشى سوق الأفكار سوى أولئك الذين يفتقرون إليها. فبسبب فقرهم المدقع، يلعنون السوق وينظرون إلى التجار الأذكياء بمرارة. وأنا هنا أنخرط في تحليل صريح للمورثات والدوافع والمقاصد لأن معظم أعداء الحرية لا يجادلون بنية حسنة أو وفقا لقواعد الحوار العقلاني. فلكي يخفوا حقيقة خواء خزائنهم، يعد بعضهم أنفسهم أسمى من الحقيقة، ويفضلون التضحية بها على إعلان إفلاسهم. أما دفاعهم عن الحقيقة والدين فليس سوى ذريعة تبريرية. وأرديتهم المهلهلة تغطي بالكاد عوراتهم ونواقصهم ومثالبهم؛ وليس لعزلتهم من سبب إلا افتقارهم إلى الثياب المناسبة.

يجب أن يكتسب هؤلاء الجدارة والثروة بدلا من إغلاق السوق. وعليهم أن يتنوروا ويسمحوا للمصابيح أن تبقى مضيئة: «لا تحرق السجادة لقتل قملة/ولا تهدر يومك بحجة ذبابة»[28]. لماذا تختار السبيل غير المشروع للخداع والغش، واغتيال الشخصية، والتهديد والتخويف، والرياء والمداهنة، والافتراء والنميمة، والتخريب والتدمير، حين يكون اكتساب الفضيلة أكثر سهولة وشرعية؟ أليس من الأفضل أن تتبنى تواضع العالِم، وتنحني أمام معبد الحقيقة، وتسلم أمرك إلى الحق خالق الحقائق كلها؟ وبدلا من إلغاء المباراة، أليس من الأسهل التدرب والاستعداد للفوز بها؟ لماذا تغلق الجامع حين يكون من الأفضل أن تنضم إلى صفوف المتعبدين؟

(19) لا توجد نعمة أهم وأثمن للبشرية من الاختيار الحر لسنن الأنبياء. ولا يوجد ما هو أفضل للإنسانية من الامتثال اعتمادا على الإرادة الحرة. فطوبى لأولئك الذين اهتدوا عبر هذا السبيل واختاروا بحرية طريق الأنبياء واغتسلوا في شلال النعمة الإلهية: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب»[29]. لكن في غياب هذه النعمة، لا شيء أفضل للإنسانية من امتلاك الحرية. المجتمعات الحرة كلها بشرية، دينية كانت أم غير دينية. لكن المجتمعات الشمولية (التوتاليتارية) لا تطيق لا المقدس ولا البشري، ولا يبقى فيها سوى الوحشية وانعدام الرحمة. بينما تكون المجتمعات الحرة أقرب إلى الأنبياء منها. ويبدو أن مفكرينا ما يزالون حتى الآن يخافون من الكذب أكثر من السلطة. لقد حان الوقت لنضع السلطة المفرطة على قمة لائحة الأكاذيب ونفكر في إمكانياتها الهائلة لاستيلاد الفساد ورعايته.

(20) نحن بحاجة إلى الحرية الداخلية والخارجية على حد سواء. وأسلافنا الحكماء كانوا أكثر اهتماما بالحرية الداخلية. يقول الرومي:

يا أصحاب المعالي، لقد ذبحنا العدو الخارجي،

لكن عدوا أكثر تجهما يتربص في الداخل

أزيحوه، فلن يجرؤ الفكر والعقل؛

الأسد الداخلي ليس ظبية لعوب.

الأسد العادي يحطم صفوف الكتيبة

الأسد الحقيقي هو من يحطم الأعداء الداخليين[30].

ذلك صحيح كله، باستثناء الجزء المتعلق بذبح العدو الخارجي. فحكماؤنا العارفون لم يذبحوا أي عدو خارجي ولا شغلهم الأعداء الحقيقيون. ولم يأبهوا بمن يحكمهم ـ المغول، أم خلفاء بني العباس، أم السلاجقة. فالحكيم العارف والعديد من أمثاله لم يهتموا إلا بالتحديات الداخلية. وهذا أمر مهم لكنه غير

كاف لأن بمقدور العدو الخارجي تشتيت انتباهنا بسهولة عن المعركة الداخلية. وهي متوقفة على مغالبة وقهر العدو الخارجي؛ وفي بعض الأحيان تكون المعركتان واحدة. إن العيش في ظل الطغيان والاستبداد يغرق المجتمع برمته في الظلم واللامساواة ويؤدي إلى شرعنة ومأسسة الفساد بحيث تصبح مقاتلة العدو الداخلي أمراً مستحيلاً.

وبالمقابل، تخلى الغربيون المعاصرون كلية عن المعركة الداخلية. إذ اختفت المعركة ضد الرغبات من خطابهم. أما اهتمامهم، قولاً وفعلاً، فيتمحور حول العدو الخارجي. شعار الثورة الفرنسية، التي سعت للتحرر من الملك، والكنيسة، وطبقة النبلاء، والضرائب الجائرة، هو «حرية، مساواة، إخاء». لم تكن القضية تتعلق بالتحرر من الأهواء والعواطف والمطامح. والحقيقة أنه إذا لم تتوالف الحرية الداخلية والخارجية، فسوف يعاني كل منهما. وأولئك الذين لم يتذوقوا طعم العدالة الداخلية والاعتدال لن يقدروا أبدا قيمة العدالة الخارجية، حسب قول جلال الدين الرومي البليغ البهيج. وأولئك الذين لم يتحرروا من الطغاة الداخليين سوف يبيعون، لأقل محفز يستفزهم، الحرية الخارجية أيضاً. والذين لم يقطعوا رؤوس رغباتهم الطاغية لا يقدرون على تمييز الطغاة الخارجيين: «فن فصل الظالم عن العادل يكتسبه/من يقطع رأس رغبته الداخلية الطغيانية»[31].

لذلك، نجد في العالم الغربي الظلم، والاستعمار، والغطرسة، والاستكبار على البلاد الأخرى، إلى جانب طلب الحرية والسعي إليها. هنالك حرية خارجية، لكن لا يهتم أحد بالحرية الداخلية. الحرية الداخلية لا يمكن تحقيقها إلا بنور الامتثال وعبر اتباع هدي الرسل الكرام. والمحرومون من منار الهدى هذا لا يمكنهم اعتناق أي من الحريتين.

ما نحتاج إليه اليوم حاجة ماسة هو أخذ دليلنا الهادي من الساعين إلى الحرية ومن ثقافتنا الدينية والصوفية، لموالفة وجمع الحريتين الداخلية والخارجية: الحرية المستندة على الامتثال والامتثال المعتمد على الحرية. يجب أن

نربطهما معا ونرغبهما على الفور. يجب أن لا نعطي لأحدهما مكانة أعلى من الآخر. والطائر الذي ظل يطير بجناح واحد يجب أن يمنح جناحان ليصل إلى عش السعادة والهناء[32]. والسلام عليكم.

7

أخـلاق الآلـهة

وجدت متعة على الدوام في الكتابة حول الأخلاق. فلمَ لا يكون موضوع يشكل أساسا للدين والحياة مبهجاً وساراً؟ إنه في الحقيقة موضوع مرعب. فهنالك نوع من القداسة في الأخلاق تضعها فوق التحليل والتجريب والاختزال. وعلم الاجتماع وعلم النفس السلوكيان لم يقدرا على أخذ مكانها.

لكن من بين أندر الأسئلة التعجبية التي برزت من منبع تاريخ الأفكار الاعتقاد بعدم وجود مفهوم أكثر تحولا، ونسبية، واعتماداً على السياق، وتخمة بالاستثناءات، من الأخلاق. والمشكلة لا تتعلق بالسلوك الأخلاقي المشروط تاريخيا فقط، بل بالمبادئ الأخلاقية أيضاً. بكلمات أخرى، القضية لا تتصل فقط بما إذا كانت مبادئ الصواب أو الخطأ متجذرة في الطبيعة البشرية وحسب، بل أيضا بما إذا كان هناك صراع بين العقل والعاطفة، وهل يوجد شيء اسمه الضمير الأخلاقي، وهل يمكن استخلاص الأخلاق من الواقع، وهل يملك البشر إرادة حرة. أما المشكلة الأكثر صعوبة فهي العجز المؤسف لعلم الأخلاق عن تقديم مجموعة من التعريفات الجلية والمعايير الواضحة.

في أعقاب قرون من الجدل، ما زلنا لا نملك مجموعة من الدلائل الإرشادية الهادية والشاملة. ونتيجة لذلك، تبقى التعليمات والوصايا الأخلاقية ضعيفة ومبهمة. على سبيل المثال، للصدق تعريف ومعنى واضحان، لكن لم يتمكن عالم أخلاق حتى الآن من تقرير أنه من الأمور التي ينصح بها بصورة دائمة وشاملة. النكث بالوعد فكرة واضحة نسبياً، لكن لم يقترح أحد أنه شر مطلق تحت جميع الظروف. من ناحية أخرى، مع أن المفكرين كلهم قد اتفقوا على خير العدل وشر الظلم، لكن لم يقترح أحد منهم تعريفا واضحا للعدل والظلم. ويبدو أن الأخلاق

تستلزم «غموضها» النظري الخاص. ومع زيادة دقة ووضوح طرف من المعادلة، تقلصت عمومية وشمولية الآخر. هذا الافتقار إلى التحديد والدقة والوضوح هو لغز الألغاز. فهو لا يكشف عن أن الأخلاق ليست علما دقيقا وجليا وبدهيا فقط، بل لن تكون كذلك أبدا. وحتى لو اتبعنا المذهب الفكري للمعتزلة في وضع الخير والشر ضمن التصنيفات الطبيعية والموضوعية، واستخلاص الأخلاق من الواقع[2]، واعتبار القواعد الأخلاقية السليمة والسديدة بدهية لا تحتاج إلى برهان، مبادئ قبلية[1]. مجردة من النسبية والاحتمالية الثقافيتين، فإننا نخفق أيضا في إلقاء بصيص من ضوء على مشكلة «غموض» الأخلاق، أو طبيعة الحقوق، والعدالة، والنزاهة، والسلطة، والحرية.

*****

لا يثقل هذه المقالة عبء مثل تلك الطموحات البالغة السخف. فأنا مدرك أن هذه الأسئلة معقدة وصعبة، إن لم تكن غير قابلة للحل. لذلك فإن الهدف من المقالة متواضع: فهي تسعى لترسيم الحدود الفاصلة بين نوعين اثنين من الأخلاق: الأخلاق المناسبة للآلهة والأخلاق الملائمة لعباد الله. ونأمل أن يسهل هذا التحديد إعداد صيغة دقيقة لبعض القضايا الأخلاقية المعينة.

دعونا نبدأ من السؤال التالي: لماذا اعتبر فلاسفة الأخلاق فضائل مثل الصدق، والاستقامة، والطيبة، والتواضع وغيرها سليمة وصحيحة رغم أنهم يعرفون بأنها جميعا تسمح بالاستثناءات؟ هنالك ثلاث إجابات عن هذا السؤال:

أولاً، لا يوجد استثناء في هذه المبادئ الأخلاقية في الحقيقة. فإذا حددت الظروف والشروط كلها سوف ندرك أن فضيلة الصدق مثلا عالمية شاملة فعلا، إذا اعتبرت مع جميع شروطها وظروفها المسبقة. والشيء ذاته ينطبق على الخداع (وهو من الرذائل). كما يصدق أيضا على جميع الأحكام الأخرى في علم الأخلاق؛ التي تبدو متخمة بالاستثناءات لأنها صيغت بأسلوب تلخيصي، لا لأنها قابلة للاستثناءات فعلا. دعونا نفكر بنقد المقولة الآنفة:

آ- لا يمكن أن نقرر ما إذا كانت فضيلة كالتواضع مثلا أمراً جيداً أم سيئاً على الدوام. لكننا نحتاج للانتظار حتى اكتشاف جميع الشروط الضرورية والظروف الكافية لشموليتها قبل أن نطلق حكما نهائيا على خيرها أو شرها. وهذا يعادل تعليق علم الأخلاق إلى أمد غير محدد.

ب- ليس من الواضح كم يحتاج المرء من وقت لانتظار تراكم الظروف والشروط، أو ماهية الطريقة التي يجب استخدامها للتوصل إلى الشروط المسبقة كلها. ولا إذا كانت هذه الطرائق عقلانية أو تجريبية. هذا الغموض يقودنا إلى اليأس من التوصل إلى علم للأخلاق.

ج- كيف نعرف أننا حين نصل إلى الظروف كلها لتقديم تعريف جامع وشامل لفضيلة أخلاقية، كالاستقامة أو الشجاعة مثلا، يظل بمقدورنا الحكم على أنها جيدة وخيرة بشكل عمومي وشمولي؟ يجب على المدافعين عن المقولة الأولى الإقرار منطقيا بأن قيمة قاعدة أخلاقية بسيطة، في غياب شروطها المحيطة، تبقى غير كافية وغير مؤكدة. وبالتالي، لا يمكن إبطال حقيقة أن الاستقامة، بعد إجراء فحص استقصائي كاف، قد تكون شراً مستطيراً على الصعيد الشامل العام، في حين أن التهور يمثل خيرا شاملاً عميماً!

د- على العكس من اعتقاد المؤيدين للمقولة الأولى، لا تصبح القواعد الأخلاقية أكثر دقة وتحديدا وتعبيرا من خلال إحصاء جميع الظروف والشروط المصاحبة. بل تغدو أشد ظلمة وإبهاما. فهذه الشروط والظروف كلها تعكر مياه الحكم، وتجر الأفكار والأحكام الأخلاقية إلى مستنقع مليء بـ«إذا» و«لكن» وأخواتهما، إضافة إلى التعديلات الأخرى التي تجعل من المستحيل العثور حتى على مقدار ضئيل من الخير الصافي والشر الخالص. هذا الشكل من التعمية والإبهام يتجنب أي توصيف شامل للظروف المفترضة أو طريقة اكتشافها. ولم توجد أبدا صيغة واضحة ومنهج بيّن لتقديم تعريف شامل لأي مفهوم، بما في ذلك الأخلاق. ولذلك، يستحيل تحديد أي شيء ذي قيمة بهذه الطريقة.

هـ - نظرا لعدم قيام أي شخص بإثبات أن الفضائل الأخلاقية كلها ستكون متسقة ومنسجمة مع بعضها بعضا (في الحقيقة، لم يتمكن أي فيلسوف من صياغة مثل هذه الحجة)، فإن أولئك الراغبين بتقديم تعريفات شاملة للقواعد والمبادئ الأخلاقية بحاجة إلى إظهار أنها لن تناقض بعضها بعضا. بكلمات أخرى، عليهم تعريف كل فضيلة بطريقة تجعلها تتداخل وتتلاحم ضمنا مع الفضائل الأخرى. ونظرا لعدم إمكانية الزعم بأن جميع الفضائل والرذائل مكتشفة ومعددة، سيكون من غير الممكن والمحتمل بيان الصيغة النهائية لأي من الأفكار المعنية (وسيكون من المستحيل ضمنا الحكم على خيرها وشرها).

اعتمادا على الانتقادات الآنفة، تبدو المقولة الأولى منتمية إلى فئة «الذكاء المدمر لذاته»، علاجا يضاعف الألم ويفاقم المرض[3]. وهي تترك علم الأخلاق معلقا إلى الأبد. لقد تخلينا عن أخلاقنا التجريبية الواهنة على أمل الوصول إلى أخلاق نقية ثبت أنها سراب. وكأنما علم الأخلاق غير قادر على أن يكون أي شيء سوى خلطة مشوشة وناقصة، وأن أي محاولة لتحسينه سوف تراكم حالات جديدة من الغموض وعدم اليقين فوق تلك السائدة حالياً.

الإجابة الثانية تقترح أن القواعد والأنظمة الأخلاقية ليست دائمة ولا ضرورية، لكنها عادية ومتكررة. فشر الكذب أو خير الصدق مثلا مسألة لا تتعلق بالضرورة أو الطبيعة أو الديمومة، بل بالعادة والتكرار والتواتر. ولذلك يقال إن الأول غير مرغوب بحكم العادة والتكرار، والثاني مرغوب بدون إنكار الاستثناءات للقاعدة[4].

الاستثناءات نادرة إلى حد أنها لا تعيقنا عن التعميم (في معظم الحالات)، ولا تمنع الناس من التطبيق. ويبدو أن هذه المقولة تمثل حلاً حصيفاً وعقلانياً يتجسد الحد الأدنى من منافعه في الحفاظ على علم الأخلاق على مستوى الممارسة العملية. وهي توضح وتفصل المفاهيم الأخلاقية المألوفة، لا المفاهيم الأخلاقية المجردة التي تبقى تعريفاتها ومكانتها غامضة مبهمة.

حسن جداً. لكن الجدالات الخلافية تتركز كلها على الاستثناءات. ألا يتضمن هذا الموقف أنه إذا شاعت وسادت الظروف الاستثنائية التي تبرر السرقة، تصبح السرقة أقل استهجانا وأكثر احتراماً؟ وبالمقابل، هل يمكن للغيرية، مع تبدل الظروف (التي تحول الاستثناءات إلى قواعد) أن تصبح يوما أقل مدعاة للإعجاب؟ هذا يشبه القول بعدم وجود سبب منطقي وراء عدم تحول الأمراض النادرة، مثل فقر الدم المنجلي (sickle cell anemia)، إلى جائحات وبائية في المستقبل. إلا إذا قدمنا الحجة بالطبع على أن الظروف الإنسانية الاجتماعية والطبيعية لن تتغير بصورة جذرية بحيث تجعل السرقة عملا مشرفا كقاعدة ومستهجنا في الحالات الاستثنائية؛ ولن يصبح الصدق مستهجناً كقاعدة عامة ومشرفا في الحالات الاستثنائية. لكن هذه لن تعود مقولات أخلاقية بل بيانات تصريحية غير مثبتة وغير قابلة للإثبات.

تعتمد القواعد والاستثناءات دوماً على سياق خاص وعالم خاص. وأي تغيير في هذا السياق وذاك العالم قد يحول الاستثناءات إلى قواعد والعكس بالعكس. ففي سياق البنية الوراثية الطبيعية، يعتبر فقر الدم المنجلي (الناتج عن نقص وراثي لبعض الأحماض الأمينية في هيموغلوبين الدم البشري) نادرا جدا، لكن إذا طرأ تعديل ما على البنية الوراثية التي تشكل فقر الدم قد يصبح المرض نشطاً ومتفشياً. الذهب معدن نفيس نادر؛ لكن طبيعة الذهب لا تتطلب الندرة. فهذا نتيجة لشروط جغرافية خاصة بالأرض. ومن المحتمل تماماً أن يكون الذهب في كوكب آخر أكثر توفرا من النحاس دون أن يؤدي ذلك إلى تبعات كارثية! على أية حال، يتبنى فلاسفة الأخلاق افتراضات سوسيولوجية ونفسية مثل: «العالم ينتج البشر الذي يميلون فعلاً إلى تشكيل أنظمة اجتماعية تكون فيها سمات اجتماعية مثل الصدق، والوفاء بالوعد، والكرم تجاه الأصدقاء، والتسامح مع الأعداء، أكثر تناسباً ومواءمة مع بقية النظام الاجتماعي. وهي تجعل الحياة أكثر يسرا وإمتاعا وبهجة عبر المساهمة في نظام واستقرار وتوازن

المجتمع، وعبر تسهيل الوصول إلى غايات إيجابية»، أو: «الفضائل أكثر اتصالاً بالكمال الإنساني من الرذائل»[5]، بكلمات أخرى، إذا كانت سمات وصفات مثل الكذب ونكث الوعود تخدم النظام المرغوب وارتقاء المجتمع بشكل أفضل، فإنها ستكون أكثر استساغة وسينصح بها أخلاقيا. لكن في نظرة فلاسفة الأخلاق للعالم، يعتبر الاحتمال الثاني مجرد ظن تخميني وفانتازيا خيالية. فلن يأتي يوم يجعل فيه الخداع والسرقة المجتمع أكثر استقراراً والبشر أكثر كمالاً. لكن ذلك ليس مؤكدا على الإطلاق[6]. أي دليل يحتاجه المرء أفضل من وجود الاستثناءات في القواعد الأخلاقية كافة؟ فإذا كانت الشروخ والعيوب والمثالب ممكنة في مكان، فهي ممكنة في كل مكان. وتسرب ضئيل من جسم السد لا يوقف بواسطة ملء رفش من التراب قد يتحدى بمرور الزمن قطيعا من الفيلة[7]. صحيح أنه إذا كان الصدق والموثوقية من الصفات الخيرة، شموليا وضروريا وطبيعيا، فإنهما سيتحرران من تشابك الظروف الإنسانية المؤقتة، الفردية والجمعية. لكن مثلما رأينا، فإن هذا الإدراك للأخلاق لا يمكن بلوغه. فهو يترك الباب مفتوحا للعوامل الخارجية الطارئة التي يمكن أن تبدل تعريفاتنا للخير والشر. ولا يحتاج المجتمع الأخلاقي بالضرورة إلى نسخ ومحاكاة الأخلاقية التقليدية لمجتمع بعينه، لأن له شكلاً مناسباً وخاصاً به من الأخلاق. لذلك، يعتبر علم الأخلاق الراهن مناسباً للإنسانية كما هي، لا كما يمكن أن تكون. وعلى نحو مشابه، ينتمي علم الفيزياء الراهن للعالم الموجود لا لكل عالم ممكن، ولهذا السبب ليست نظرياته ـ منطقياً ـ ضرورية وأبدية[8].

أصاب البشر حين استنتجوا أن الوفاء والاعتدال والكرم والشجاعة في هذا العالم تجعل الحياة أكثر متعة وتناغما من الغدر والتطرف والجشع والجبن. فإذا قمنا بتفحص وتقصي الفضائل الأخلاقية كلها بشكل دقيق، سنكتشف أن لها قاسما مشتركا واحدا: فهي تهدئ من حدة الصراعات والصدامات وتشجع السلام النفسي والسلم الاجتماعي[9]. لسوف تتشاجر النفوس التي تريد الأذى بوتيرة أكبر من

النفوس التي تريد النفع. وهذا في الحقيقة هو سر شر الأولى وخير الثانية: لولا استقرار وتوازن الحياة الجمعية للبشر لما أمكن التمييز بين المجموعتين من السمات. وبالتالي، وجد الناس أن الاعتدال والتواضع والرحمة والصدق لا تناسب أو لا تفيد في الظروف كلها لكل شخص. في بعض الأحيان، تنصح الأخلاق ذاتها بتجنب مثل هذا السلوك. أما معيار اختيار صفات أخلاقية دون الأخرى فمستعار من مكان آخر. بكلمات أخرى، الأخلاق خاضعة للعالم والمجتمع وهي تخدم الحياة الإنسانية. فإذا تغيرت الحياة، على الأخلاق أن تتغير أيضاً.

الفكرة المقلقة والمضللة هنا هي مفهوم الأخلاق التي يضعها، مع القواعد الميتافيزيقية، فوق أحداث هذا العالم، ويسبغ عليها سمة منيعة من التأثر، ويعتبرها مناسبة حكما لظروف كل مجتمع. مثل هذه الأخلاق، إن وجدت فعلاً، لن تعترف بالاستثناءات. وحقيقة أن القواعد الأخلاقية مخترقة بالاستثناءات تعتبر في حد ذاتها أفضل دحض للاعتقاد بوجود أخلاق كتيمة لا تتأثر بشيء. لذلك، تتبع الأخلاق وتناسب الحياة وليس العكس. كما أن لكل أسلوب من أساليب الحياة أخلاقه الخاصة ولكل موقف آدابه السلوكية. ولن يكون من المفاجئ أن ينصح بالكذب في بعض الأحيان؛ ويتبين أن سمات مثل الاعتدال، والمحافظة على السر، وصلة الرحم، مناسبة لبعض الناس وغير مناسبة لغيرهم؛ وتختلف أخلاقيات الحرب عن أخلاقيات السلم[10]، وتتبنى المجتمعات الصناعية والتقليدية قيما مختلفة؛ ويتطلب تغيير عادات وأعراف وقيم الناس تغيير أسلوب حياتهم. يحتاج الأمر إلى كفاح هائل لاعتناق علم الأخلاق الموجود حالياً وتنويعاته، وتجنب التضحية بالأخلاق الواقعية على مذبح الأخلاقيات الطاهرة المتخيلة.

تلك الأخلاق المتخيلة، حتى وإن تحققت فعلاً، لن تجترح المعجزات، لأنها تقبع فوق الحياة الدنيوية، وتحلق فوق واقع البشر العاديين، متجاهلة الخلافات التفصيلية الدقيقة التي يعلق البشر في شباكها باستمرار. ولن تقدر على حل أي مشكلة.

تتطلب الأوضاع المختلفة أعرافا وتقاليد وأساليب[11] مختلفة. الكل يعي ذلك، لكن قلة تدرك أن هذه الأعراف والتقاليد لم توصف لهذه الأوضاع، بل هي متولدة منها ومتأصلة فيها. كما يناسب التصنع والتكلف هذه الأوضاع لأنهما وجدا من أجلها.

لأخلاقيات التي تعترف بالاستثناءات جزء من الحياة. فهي تابعة وخادمة لها. وأي ألم أو لذة يؤثران في الحياة لابد أن يؤثرا في الأخلاق أيضاً. ونظراً لظني بأن بعض القراء مازالوا يميلون إلى استحضار الوصايا الأخلاقية باعتبارها كلية الحضور، وكتيمة، وطاغية، وتطالب الحياة بالخضوع لها، فإنني أود إعادة التوكيد لهم بالقول: لا تشتتوا انتباهكم بمثل هذه الأفكار. فهذا النوع من الأخلاق حلم مستحيل، بل خرافة لا وجود لها.

ينبغي أن تسعد الحجج الآنفة أولئك الذين يعتقدون ويؤمنون بإمكانية استخلاص الأخلاق من الواقع. وهذا هو معنى اعتبار المجتمع سيد الأخلاق. إلا إذا زعموا طبعاً أن من غير الممكن اعتبار كل واقع يستحق أن يعتبر قاعدة مؤسسة للأخلاق، وأن الحالات الواقعية الوحيدة التي تناسب هذه المهمة هي تلك التي ترسخت جدارتها الأخلاقية! (وهذا بالطبع لا يشكل بنظرهم لا مفارقة، ولا حلقة مفرغة، ولا تخليا عن الفكرة الأصلية. بل ربما يطالبون بتعريف الواقع بدقة وشمولية بحيث لا يعترف بأي استثناءات. أتمنى لهم حظا موفقا!). على أية حال، ليس للمقولة الثانية حول طبيعة الأخلاق تأثير في هذه النظرية الفلسفية للأخلاق أو تلك، لأنها تعنى بالدافع لا بالسبب. لكن الحجة على إمكانية أو استحالة استخلاص الأخلاق من الواقع تركز على السبب لا على الدافع. فالأخلاق الإنسانية تناسب الحياة الإنسانية وتتبعث منها. عند هذه النقطة يصبح قول أي شيء إضافي عن الصواب أو الخطأ لا مبرر له.

تؤدي هذه الحجة إلى قضية أخرى: إخضاع الأخلاق للحياة لا يناقض الاعتراف بالمسؤولية، وواقعية الخير والشر، وبروز القيم في الحياة البشرية. صحيح أن الأخلاق نتيجة يتوقف وجودها برمته على سببها ويخضع له، وأنها

تؤدي وظيفتها بدون موافقة البشر أو معرفتهم أو مقصدهم، إلا أن الناس أحرار في تطبيقها. إن الفعل الحر والواعي للبشر هو الذي يسمح بالمديح أو الذم. ومعرفة الخير والشر وتوجه الفعل الناتج هو الذي يؤدي إلى الفضيلة أو الرذيلة. ولا يفتقد ذلك كله الانسجام والاتساق مع التوكيد الآنف على أن أخلاق (وعلم أخلاق) كل جماعة من الناس تنبعث من أسلوبها في الحياة وتناسبها. وهذا لا ينتهك لا افتراض الإرادة الحرة ولا احتمال امتداح وإدانة الأفعال. الأخلاق محكومة بأسلوب الحياة الجمعي، لكنها تحكم أيضا الفعل الفردي.

أستطيع أن أتعاطف مع/وأتقمص موقف أولئك القراء الذين ربما يسألون الآن: هل نجا أي جزء من الأخلاق؟ هل ترك الطوفان المدمر للنسبية مثالا ساميا ومناسبا يستحق التضحية؟ ماذا سنفعل؟ بينما نفكر متأملين بأخلاق منيعة لا تقهر، تقدم حجج لا تدحض لإثبات العكس. وحين نلتفت إلى الأخلاق الموجودة، تعرض علينا متخمة بالعيوب والأخطاء التي يتعذر إصلاحها. وبينما نحاول رتق النسيج المخرّق، يربطون أيدينا بفكرة «الغموض المتأصل» في الأخلاق. وفي الوقت الذي نعزي فيه أنفسنا بأن ضميرنا الأخلاقي يضمن الاستمرارية والثبات، يذكروننا بأن هذا الضمير ذاته يصادق على الطبيعة المحلية للقواعد الأخلاقية، وأنه يتكيف مع العديد من أشكال الأخلاق والمجتمعات. وبينما نبدأ بالارتباط بـ «مبدأ ندرة المصادفات المتعددة» السائد هذا، نشعر أننا نغوص في ورطة تزعزعهِ وهشاشته. وحين نحاول توجيه قافلة الحياة نحو طريق التحرر من الخداع والنفاق والتباهي والضغينة، نتعرض للتقريع والتوبيخ بسبب غرارتنا وسهولة خداعنا[12]. وحين نطالب بالبقاء في وضعنا الحالي، تلقى علينا المحاضرات حول حتمية التقدم الصناعي والتطور التاريخي. وعندما نستهجن غياب الأخلاق عن المجتمع الحديث أو نعترض على لاأخلاقيته، يذكروننا بالطبيعة الهزلية لمعتقداتنا، وأن هناك أكثر من نوع واحد من الأخلاق. لقد دفعونا إلى الشعور بأننا مقيدون بالحياة وغارقون فيها إلى حد نمنع فيه عن السعي إلى/والرغبة بما هو خارج عنها. وتبدو الحياة مكتفية بذاتها، ومعتمدة

على ذاتها، ومؤبدة لذاتها. الأخلاق أيضا منها وإليها. ولا توجد خارج هذا العالم مُثل ولا أخلاق، بل موت ووحشة فقط. فالمثال الأعظم هو الحياة ولا شيء سواها. إنها الهدف الوحيد. ولم يعرض على أحد شيء فيما ورائها.

لابد من وجود عدد من الحكماء العارفين، ومعلمي الأخلاق الراديكاليين الذين يرفضون بشدة صاخبة مثل هذه الحجج. ويجاهرون بالتزامهم بإنقاذ الناس من مستنقع الحياة الفاسدة والقامعة، وهدايتهم إلى طوباوية متحررة من التلوث، والفقر، والتهتك، والفسق. لكنهم يسمعون الآن أن الحياة مستحيلة بدون تلوث وفساد، وأن التلوث والفساد لا يمكن اعتبارهما من الشرور الشاملة، وأن المجتمع مليء بالقوى المعارضة للأخلاق والفضيلة. أخيرا، يقال لهم إن الفضيلة والرذيلة غير قابلتين للتحديد والتعريف والتقدير خارج بنية المجتمع المعني.

هل هناك منفذ؟ هل ثمة بارقة أمل في التحرر من هذه الأغلال المنطقية المنحوسة؟ لقد حاولنا التمحيص العقيم للأفكار الأخلاقية ووجدناه سبيلاً للغفلة. ولم يكن السبيل عاجزا عن وضع أساس أخلاقي جديد فقط، بل رجح أن يخرب ويخرق الأخلاق الموجودة أيضا. دعونا الآن نتفحص طريقاً ثالثاً.

الإجابة الثالثة تقسم الأفعال إلى فئتين اثنتين: تلك التي تملك هوية أخلاقية (الفضائل والرذائل) وتلك التي لا تملك هوية أخلاقية، ولا تستثنى أي مجموعة من الحكم الأخلاقي. أما الفارق الوحيد بينهما فهو لغوي واسماني. ومع ذلك يعتبر هذا الفارق المميز على درجة عظيمة من الأهمية والتبعات، مثل تسمية الأيام والشهور. فطالما لم نربط "لصاقة" معينة على اليوم، يبقى غير محدد. لكن حالما حددنا اليوم بأنه الجمعة، يتضح فورا أنه يوم عطلة.. إلخ.

هنالك فئتان من الأسماء. الأسماء التي لا تتصل بالأخلاق مثل: التسوق، الخياطة، التفصيل، الضحك، المراقبة، الدراسة، التثاؤب، المشي، التدرب، التحدث.. إلخ. هذه الأسماء لا تحمل قيمة أخلاقية في حد ذاتها. ولا تنشر خيراً أو تبث شراً متأصلاً فيها. ليس من الواضح مسبقا هل الدراسة، مثلا،

تعتبر أمرا جيدا أم سيئا. وبالتالي فربما يكون لدينا نوعان من الدراسة: الجيدة (التي ينصح بها)، والسيئة (التي ينهى عنها). الشيء ذاته ينطبق على التعابير الأخرى. من ناحية ثانية، هنالك أسماء أخلاقية تتضمن في مدلولها الخير والشر: الاستبداد، والعدالة، والاعتدال تنتمي جميعا إلى هذه المجموعة. ولا توجد عدالة جيدة وعدالة سيئة. العدالة جيدة على الدوام. والخير والجودة لا يفارقان العدالة. التطرف سيء. والسوء متأصل فيه. عند هذه النقطة نواجه كلمات مبهمة. هل الصدق والخداع من الأسماء الأخلاقية أم التي لا تتعلق بالأخلاق؟ هل تختلف عن الأكل والنوم؟ وماذا عن الحسد، والعنف، والإهانة، والتعاطف، والحب، والقتل؟.

لقد عملنا على ذم ولعن الخداع، والعنف، والإهانة، والحسد، منذ أمد طويل بحيث أصبح من المعتاد اعتبارها شروراً. التعاطف من ناحية ثانية، يعيقنا عن إنزال مرتبة سميّه من مكانة الخير المعتادة. أما البهاء المذهل للحقيقة فيكمن خلف حجاب العادات. يجب تمزيق الحجاب إربا. ويوصي التحليل والتفكير بهذه الخطوة الجريئة. يعترف فلاسفة الأخلاق الذين قسموا الأكاذيب إلى فئة مقبولة وأخرى مرفوضة، بأن الكذب هو الاسم الطبيعي للفعل وليس اسمه الأخلاقي، وأنه يكشف هدفه لا صفاته الأخلاقية. الكذب يعني كلاما غير صادق. ولا تستخدم تصنيفات أخلاقية في هذا التعريف؛ ولذلك تستحضر قواعد أخلاقية. الشيء ذاته ينطبق على العنف الذي هو إيذاء شخص آخر؛ أو الإهانة، التي هي إذلال إنسان آخر؛ أو الغيرة، أي الرغبة بتعاسة وشقاء شخص آخر؛ وهكذا..

إن اعتبار الأكل والنوم من الأمور المرغوبة أو المرفوضة ـ اعتمادا على الظروف ـ لا يقلق الضمير الأخلاقي لأي شخص، لكن اعتبار الغيرة والعنف من الأمور المرغوبة أو غير المرغوبة ـ اعتمادا على الظروف ـ ينتهك عاداتنا في التفكير، حتى وإن ساد الاعتقاد بأن العنف ليس مستهجنا بشكل شمولي (كما في حالة الدفاع المشروع)، ولا يعتبر تمني قدر أقل من الوفرة والعطايا لناكر

الجميل أمراً خاطئاً وغير لائق على الدوام. هنا، يتبدى مرة أخرى إغراء محاولة تعريف الأفعال والصفات، مثل الغيرة والخداع، بطريقة شاملة وحاوية بحيث تتحدد الظروف والشروط والاستثناءات كلها ويتقيد استخدامها في مجال محدد إلى درجة توحد عمليا تطبيقها، وتحمل قيمها الأخلاقية على كواهلها، ولا تعترف بأي استثناءات مهما كانت. وبذلك يكون هذا الشكل المحدد من العنف مستهجنا في أي مكان، وذاك الشكل من الصدق مقبولاً وجائزاً في كل حالة. لكننا رأينا عقم ولا معقولية مثل هذا المشروع من قبل. دعونا نضيف هنا أنه حتى لو ربطنا مئات الشروط بالاسم الطبيعي لفعل ما، سوف يبقى اسماً طبيعياً لا أخلاقياً. وسوف تظل للفعل نتيجتان محتملتان: مقبولة ومرفوضة. ولكي نصل إلى قيمة أو فعل أخلاقي غير مبهم، نحتاج إلى اسم أخلاقي. هذا وحده سوف ينهي حيرتنا وينقذنا من ورطتنا المأزقية. فالأسماء الأخلاقية، في الواقع، لا تشير إلى فعل محدد أو ميل طبيعي. لأنها صفات للأفعال الطبيعية، وهي تقرر الجدارة الأخلاقية لفعل طبيعي محدد. العدالة ليست اسما لأي فعل طبيعي. وهي لا تشبه الصدق واللطف والإطناب وعدم الصبر والأنانية، التي تصف أفعالا وميولا طبيعية. الشيء ذاته ينطبق على الشجاعة والاعتدال والحكمة (أسماء ثلاث فضائل أساسية [أفلاطونية] فالعادلون والظالمون على حد سواء يأخذون، ويعطون، ويأكلون، ويشربون.. إلخ. لكن أفعال طرف تعتبر عادلة بينما تعد أفعال الآخر ظالمة. لهذا السبب لا تربط قيم أخلاقية مع الأكل والشرب، لكن هنالك قواعد واضحة جلية فيما يتعلق بالأكل «الجائر»، قواعد لا تحتاج إلى مزيد من الفحص والاستقصاء[13].

تعتبر العدالة، وفقا لفلاسفة الأخلاق، مستودع الفضائل الأخرى كلها. أما الفضائل الأساسية الثلاث ـ الشجاعة، الاعتدال، الحكمة ـ فهي أسماء أخلاقية لاستخدام الطاقة البشرية بشكل حصيف ومعتدل ورشيد. ولهذا السبب تصنف بصورة صائبة كفروع تحت عنوان العدالة وتعتبر مساعدة لها. الشيء ذاته يصدق

على الفئات المتفرعة عن الرذيلة (الجبن، التهور، الشهوة، الكسل) التي هي أسماء للاستخدامات غير الحصيفة للملكات البشرية. ولا تعتبر هذه أسماء لأفعال طبيعية. هنالك أفعال معتدلة وشجاعة وحصيفة، لكن لا يوجد فعل محدد يسمى الاعتدال أو الشجاعة أو الحصافة[14]. فالاسم الأخلاقي للرغبة العادلة هو الاعتدال. والاسم الأخلاقي للنشاط والهمة العادلين هو الشجاعة، وللتفكير المنطقي العادل هو الحكمة. لذلك لا يوجد اعتدال جيد واعتدال سيء، ولا شجاعة جيدة وشجاعة سيئة، وظلم جيد وظلم سيء؛ لكن يوجد عنف جيد وعنف سيء، ونكث سيء وجيد، وخداع جيد وسيء، وغيرة جيدة وسيئة.. إلخ.

يبدو وكأننا وصلنا إلى الحل المرغوب. إذ تصدعت الأسوار الصماء التي لا يمكن اختراقها. لقد بحثنا عنه في أرض الأسماء الطبيعية، لكننا وجدناه في سماء الأخلاقية. كان العيب في مناهجنا لا في الأسماء.

قصدنا توضيح الفضائل الأخلاقية والرذائل بطريقة تجعلها قابلة للتطبيق شموليا، ولذلك حاولنا تحديد وتسجيل تقلباتها لنجعلها غير قابلة للتغيير. لكن شد الحبال لا يثبت ويوقظ علم الأخلاق بل يخنقه. الآن، نحن نفهم لماذا ذهب هذا التمحيص كله سدى. لقد كنا نحاول رسم وجوه أخلاقية على أسماء (طبيعية) لا يمكن ـ بطبيعتها ـ أن تفترق عن هويتها الطبيعية. فضللنا سواء السبيل. هدفنا كان مختلفا منذ البداية. كانت العدالة والاعتدال والشجاعة ـ الفضائل الشاملة ـ أهدافنا ولن يمثلها عمل إلا إذا كان صالحاً وخيراً. ولن يكون هناك أي استثناء أو انحطاط في صلاحها وخيرها. وهذا أمر مضمون مسبقا ولن تقدر سفسطة على نقضه أو قوة على دحضه.

الآن، يبدو أيضا أن التربويين والثوريين الأخلاقيين لدينا قد وجدوا بعض السلوان في ذلك. فالمثل السماوية تبدو آمنة من العناصر الأرضية ومأمونة في سلطتها الأبدية. وكأنما المواعظ والحملات الأخلاقية قد نفخت فيها الحياة من جديد، ونجت من قيودها، وبدت مفعمة بالحيوية والنشاط. ما يزال من الممكن

على ما يبدو دعوة البشرية إلى العدالة والشجاعة، وانتظار وتصميم وإقامة طوباوية العدالة والاعتدال. فبرغم كل شيء، إذا كانت الجدارة الأخلاقية لأفعال مثل الصدق والخداع متحولة ومتغيرة، فإن الجدارة الأخلاقية للعدالة والشجاعة ثابتة لا تتغير. ومن يأبه حين تسمح مدينتنا الطوباوية بالأكاذيب والإهانات تحت بعض الظروف المعينة؛ فهي لن تصفح عن الظلم والتطرف. وإذا لم نكن نوصي بالصدق والإخلاص والرحمة دون شروط، فبإمكاننا أن نوصي بدون قيد أو شرط أيضاً بالشجاعة والاعتدال والحكمة. وإذا غابت القواعد المطلقة حول العنف بحد ذاته، فهناك قواعد مطلقة حول العنف الظالم. وإذا انعدمت حول الحب، فهي موجودة حول الحب (العادل) المعتدل. إذن، إذا كان هناك أي نوع من النسبية فالسبب يعود إلى الأسماء الطبيعية لا الأسماء الأخلاقية.

مرة أخرى، يبدو وكأننا اقتربنا من حالة الدقة والاستقرار المثالية. فليس العدل والجور متمايزين أبداً وأخلاقياً فقط، بل إن كل اسم طبيعي يحظى برعايتهما سيجد تحديداً أخلاقياً دائماً أيضاً. كم تبعد هذه الأخلاق الراسخة التي تستمد وحيها من الحياة عن الأخلاق الضعيفة والمحتضرة التي تبنيناها ذات يوم؟![15].

للأسف، لا ديمومة للملوك الذين تشبهوا بالمسيح. فحين لا يصعدون إلى الصليب، يعرجون إلى السماء ويخيبون رجاء الآملين. إذ إن هؤلاء الذين يحصرون العدل في إطار الصدق والإخلاص وغيرهما يعلقونه على صليب الاستثناءات؛ وأولئك الذين يضعونه فوق الشؤون والطبائع البشرية يرسلونه إلى السماوات، حيث لا يمكن أن يعالج أو يشفي أو يصلح. لقد تعلمنا أن العدل والاعتدال ليسا في الحقيقة اسمين لفعلين. والدعوة للعدل ليست دعوة لأي فعل طبيعي ومحدد. وبالتالي، يستحيل الانخراط بافتخار في أي عمل باسم/وتحت واجهة العدل. وهذا ما يجعل العدل على هذه الدرجة من السمو في التعريف والعجز في الفعل، والغياب عن البصر وصعوبة المنال. لا يخطئ أحد المزاج

السيئ، والأكاذيب، والإهانات، لكن من يخبرنا ما هي السمات العادلة والظالمة؟ من الأسهل اتهام الناس بالقتل من اتهامهم بالقتل الظالم. وليس ثمة جدل خلافي كبير حول تعريف الخداع والإهانة والاحتقار والقذف والقدح، لكنه يحتدم حول تعريف العدل والحق والظلم. فالصفات التي لها تطبيق واضح تعاني من الغموض والإبهام، بينما تفتقد الصفات ذات التعريف الواضح جلاء التطبيق. ولن يساعدنا جمع الفئتين لتبديد عتمة إحداهما بنور الأخرى؛ فنتيجة مثل هذا الجمع للأسف ستكون مضاعفة ظلمة وحلكة الفئتين معا. هذا يشبه حكاية سيدة جميلة عرضت الزواج من حكيم قبيح لكي يرث أطفالهما شكلها وحكمته! لكن الحكيم قلق من أن يرث الأطفال شكله وحكمتها!

ذكرنا أن لكل مجتمع نوع الأخلاق الخاص به، وأننا لا نستطيع اتهام المجتمعات الأخرى التي لا تملك نوع الأخلاق السائد لدينا بالافتقار إلى الأخلاق والفضيلة. والمجتمع المتخم بالخداع والغش والغدر يمكن أن يكون أخلاقيا وفاضلا (بشرط أن تتحول الاستثناءات إلى قواعد، وهذا ليس مستحيلا من حيث المبدأ). هذا النوع من الكلام هو الذي أساء إلى ضمير فلاسفة الأخلاق. إذ لم يستطيعوا البقاء في مقاعد المتفرجين ومشاهدة ما أصاب الأخلاق من انحطاط وخضوع وتحول وتغير؛ الأمر الذي دفعهم للبحث عن أخلاق راسخة ودائمة ومجيدة لا تزل أو تخضع أو تتأثر بالضغوط أو تئن أو تتراجع أمام الاستبداد والطغيان في المقام الأول. دعونا نعبر عن المسألة بطريقة أخرى. ما العيب في مجتمع يجيز العدل فيه الجريمة، وتلفيق الاتهام، والخداع، وحرمان المتهم من حق الدفاع عن النفس؟ هل يمكن الحكم عليه بأنه ظالم؟ الجواب لا على ما يبدو. وكأنما العدالة ليست مناقضة لأي من الصفات المذكورة. فإذا لم تكن مناقضة للعدالة فكذلك هو حال التعذيب والتدليس. السمات الآنفة هي أسماء لأفعال طبيعية. علاوة على ذلك، فإن العدل ذاته هو اسم أخلاقي؛ ولا يمكن أن يناقض الفعل الطبيعي. ومن المؤكد أن المزاج الجيد والمزاج السيء، والصدق والكذب، والعنف واللطف، هي أسماء طبيعية؛ ولذلك فإن الدعوة

لأحدها سوف تستبعد النقيض، لكن العدالة لا تستبعد أيا منها. إذ يمكن وضعها جميعا تحت عنوان العدالة واعتبارها من العدل. ولا يساعدنا اللجوء إلى الفكرة الأرسطية حول «التوسط في الأمور» في تعريف العدل والاعتدال كليهما، فذلك سيؤدي إلى معضلة أخرى تتطلب حلا خاصا بها.

هل ترون الطريق المسدود الذي وصلنا إليه؟ يبدو أن نوعي الأخلاق اللذين قدمناهما قد وقعا في المأزق ذاته: الإذلال الكامل للأخلاق الذي يحرمها من المضمون ويخضعها لعوامل خارجية: للحالات الثقافية الطارئة والعارضة من جهة، وللصفات الأخلاقية المجردة من جهة ثانية. أما التمييز بين الأسماء الطبيعية والأخلاقية فلم يكن عبثياً تماماً، فبدلا من تقديم حل لمعضلة الأخلاق، أظهر فقر وخداع وجعجعة الزعم بوجود أخلاق أبدية ومجردة وشمولية. وبالرغم من أن هذا الزعم يبدو ساميا ورفيعا على السطح، إلا أنه أسوأ من القوانين المؤقتة، والزائلة، والمحتضرة، والمحددة للتخوم:

> الكلام البليغ كالفستق (الحلبي)، حين يقدم
> قشرة فوق قشرة، لكنه كالبصل عندما تتذوقه(16).

إن إخفاق هذا النوع الأخير من الأخلاق يسبب خيبة أمل أشد من عجز النوع الأول. فهو يشبه السقوط من درج مرتفع. سقوط يحطم العظام. فإذا شكك المرء بإمكانية وواقعية مثل هذه النسخة من الأخلاق، يمكنه ملاحظة كثرة كاثرة من الأنظمة السياسية ـ في الماضي والحاضر ـ التي بررت كل شكل من أشكال الفساد والظلم باسم ترسيخ النظام والعدالة. ولربما يلاحظ أيضا الظالمين والأشرار الأذكياء الذين يقدمون، في الوقت الذي ينتهكون فيه إحدى القواعد الأخلاقية، جملة من الاعتذارات الفلسفية والتبريرات الأخلاقية لسيئاتهم. ولربما يميل المرء إلى تحية الأبرياء والسذج والجهلة، الذين لم يتمتعوا بمثل هذا الذكاء المدنس والمهين واللاأخلاقي، وهم يعيشون في كنف فردوس البله بعيدا عن جحيم الذكاء الشيطاني(17).

ماذا نفعل؟ القلب غير قانع لا بالأخلاق الطبيعية ولا بالأخلاق السامية المجردة. ولا يستطيع احتمال المجتمع المتخم بالغش والخداع، ولا النجاة من مثل هذا الجحيم بدون مساعدة العدل والاعتدال. فإذا بشر الأول بالتكيف مع المتطلبات الاجتماعية الواقعية والمتعينة، فإن الثاني يطالب بالتوافق مع المتطلبات الأخلاقية المجردة. وهذا الأخير أشد مرارة وإحباطا بالطبع.

ماذا عن تغيير صيغة السؤال برمتها؟ دعونا نسأل: ماذا سيحدث لو رفضنا مجتمعا بأكمله، مع أخلاقياته المطلوبة؟ أي مبدأ أخلاقي ينتهكه هذا الرفض؟ من الواضح أنه لا الأخلاق الطبيعية والخاضعة ولا السامية والأبدية ستكون قادرة على كبح جماح مجتمع يميل إلى الشر. فإذا أسسنا مبدأ أخلاقياً متفوقاً ينص على أن أي مجتمع يحول الاستثناءات الأخلاقية إلى قواعد هو مجتمع يؤيد الخداع والقمع والنفاق والحرب والمجازر؛ وأن أي مجتمع يعتمد على مثل هذه الشرور ليشتغل ويعمل سيكون مستنكراً ومدانا أخلاقياً إلى جانب تركيبة علاقاته الجهنمية المعقدة. نجد أن مستويين متميزين للحكم يبرزان هنا: الأول يتصل بالأعمال والأفعال الفردية والآخر يتعلق بكلية الأعمال والأفعال. ويحتمل بالنسبة للأفعال الفردية من عنف، وتعذيب، وذبح، أن تكون «عادلة» ضمن ظروف معينة، لكن أي نظام ـ ككل ـ يعتمد على تلك الأفعال لا يجب أن يحكم عليه بأنه أخلاقي ومقبول. وهذا ما يقوله المبدأ الأخلاقي المتفوق: نحن لا نريد نظاما يعتمد على الرذائل أكثر من الفضائل، حتى لو كان لهذه الرذائل مكانها ووظيفتها في النظام، تناسبه أو تدعمه أو تضمن بقاءه. بكلمات أخرى، أن تكون أخلاقيا لا يعني سوى اتباع هذه القواعد الأخلاقية المقيدة بالاستثناءات. ولا يمكن لأي مجتمع يتخلى عن الفضائل الأخلاقية أن يكون مجتمعا خيراً. ولا يوجد سبب «رفيع» يبرر خنق وكبت هذه القواعد. لذلك، فإن أوضح علامة على المجتمع الشرير هي تلك التي تدل على التخلي عن هذه القواعد تحت ذريعة أو أخرى.

من أجل ذلك كله، ليس هناك أخلاق أسمى من الأخلاق الموجودة فعلا. وأعني بـ «الأخلاق الموجودة فعلاً» قواعدنا الأخلاقية المألوفة المقيدة بالاستثناءات. واتباع هذه القيم الأخلاقية هو أفضل ضمان للعدالة والاعتدال المرغوب في المجتمع. إن تاريخ الشر والرذيلة متخم بالانتهاكات الأخلاقية وأعمال الخداع والغش التي ارتكبت باسم الأخلاق السامية والعدالة.

وللنجاة من مجتمع متخم بالخداع والتدليس والنفاق والرياء والمكائد، يجب علينا رفض أي نظام يحتاج إليها ويعقلنها بشكل منتظم. ومن المحتم إذن أن نرفض أي حجة أو ذريعة تبرر مثل هذا النظام. يجب علينا أن نرفض الاعتراف بأي نظام أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي يبتكر ويرعى مثل هذه الوسائل. أما التمظهرات المفضلة والوحيدة للعدل فهي في هذه القواعد الأخلاقية. وحيثما لا تحظى هذه القواعد بالاحترام ولا تُعرض وتبرز، تفقد العدالة سلطتها وهويتها. لم يكن النظام الستاليني شريرا لأن أهدافه كريهة ومقيتة، أو لغياب العدالة عن أعمال الرعب والإرهاب والاتهام واستخلاص الاعترافات الكاذبة التي ارتكبها على المستوى الفردي. وحتى لو اعتبرت جميعا إجراءات عادلة وضرورية لتسهيل «مخاض وولادة» الاشتراكية، سيظل يعتبر نظاما لا أخلاقيا يستحق الازدراء والتحقير، لأنه احتاج إلى مثل هذه الأساليب للبقاء. والنظام الذي يحتاج إلى إجهاض القواعد الأخلاقية المقيدة بالاستثناءات لكي يؤمن وجوده وتوازنه وقوته واستقراره هو نظام لا أخلاقي وفاسد جوهرياً. الأمر المهم هو الاعتراف بأن الأخلاق الطبيعية (الخاضعة) والأخلاق الأبدية (المستقلة) غير قادرة على الحكم على مثل هذا النظام. فالأولى تبيح المزج بين الأخلاق والمجتمع، والثانية تتكيف، نتيجة شموليتها الأخلاقية الميتافيزيقية، مع الوقائع الاجتماعية والأخلاقية كلها، لأنها تصادق على أي أخلاقية اجتماعية ممكنة ولا ترفض شيئا. كما تقدم صورة ملائكية وتجريدية ومبهمة للعدل والاعتدال الحكمة، تبدو قادرة على أن تتجسد في أي كائن ولو كان بهيميا. وتجعل، بالتالي، الأخلاق خاضعة للطغاة والمستبدين

بدلا من أن تخضعهم. يحتاج المرء للاعتقاد بأنه لا يوجد شيء اسمه محكمة عليا للأخلاق. فالأخلاق ليست «برلمانا» يحل نفسه. وستكون مثل هذه الصورة البرلمانية للأخلاق «طباقاً» (يجمع بين لفظتين متناقضتين). إذن، يجب اعتبار الأخلاق الخاضعة أخلاقا متحكمة. دعونا لا نبدد قوانا في توقع رزق متخيل يهبط علينا من السماء. فمن مصائب العالم المعاصر أن المصلحين والفلاسفة و"الكارهين للبشر»[18]، هاجموا باسم الإصلاح وبذريعته، الأخلاق السائدة، واتهموها بأنها من صنع الأقوياء، أو الموسرين، أو «البرجوازيين»، أو رجال الدين، أو الضعفاء (شاركت في هذا الهجوم مجموعة من المفكرين والزعماء، بدءا من ماركس ونيتشه وانتهاء بهتلر وأمثاله). لكن مساعيهم وجهودهم أدت إلى أن يصبح الطغاة والمعتدون والأوغاد أشد عنادا وتطورا وتهورا وبطلانا؛ ونتيجة لذلك، فإن الأخلاق ذاتها التي كانت بين الحين والآخر تبقي على مشعل الفضيلة والصلاح مضيئا لينير طريق المسافر قد ضعفت ووهنت فخبأ نوره وأظلم. ولم تكن لا ألمانيا النازية (التي استخدمت تعاليم نيتشه ثم هيدغر)، ولا روسيا السوفييتية (التي اتبعت تعاليم ماركس ولينين) قادرتين على تطوير أخلاق تستحق أن يعترف بها، ناهيك عن أن يؤمن بها القلب الصادق بإخلاص. وذلك بالرغم من جهود عشرات «المفكرين الأجلاء» الذين جندوا لتوفير دفاع أخلاقي عن مثل هذه الأنظمة. أما مجابهة المفكرين المتعاطفين مع هذه الأنظمة فقد شكلت واحدا من أهم وأنفع الدروس في التاريخ الإنساني.

لم يحاصر المفكرون من قبل أبدا في مثل هذا الشرك الأخلاقي المعذب، كما حدث في روسيا السوفييتية. فقد كان بمقدورهم بكل سهولة مشاهدة مصير أولئك الذين سقطوا ضحية غضب ستالين؛ والذين أجبروا على تقديم اعترافات مهينة؛ والذين منعوا من نشر أفكارهم «البرجوازية»؛ والذين اعتبروا أمام الأمة «أعداء للشعب»؛ والذين تعرضوا للسجن والتعذيب والإبادة والتطهير والنفي. كانت «كمية» و«نوعية» هؤلاء «الخونة» و«الأعداء» من النمط الذي تبدو فيه

الروايات عن خياناتهم وجهودهم المضنية عرضة لقدر كبير من الشك والارتياب والمساءلة. لكن في الوقت ذاته، هيمن توقع الانفجار الوشيك لربيع العدالة الاجتماعية الموعود، والرغبة «بتناول شراب منعش بعد مصائب وتباريح الماضي» على عقولهم، وسيطرت على أذهانهم فكرة الانهيار «الحتمي» للرأسمالية، وأخيرا أفسدت الدعاية (تقديم الدولة باعتبارها المعيار الوحيد للصدق والكذب) أحكامهم إلى حد أنهم تظاهروا فعلا بعدم ملاحظة الوقائع الحقيقية الواضحة، وعانوا في صمت. ولم يمتلك أحد (باستثناء القلة الجريئة) ما يكفي من النزاهة والاستقامة والرؤية الثاقبة ليصرخ: هذا الإمبراطور، الذي يحاول الناس ستر عورته ليثبتوا صحة رأيهم وسلامة عقولهم، كان عاريا تماما! فهذا ليس بستانا مزهرا بل هو أرض يباب تدعى الأشواك فيها زهورا والذباب صقوراً. كان عدد كبير من هؤلاء المفكرين في حالة فعلية من اليأس والحيرة والذهول. فقد كانوا في انتظار نظام «اشتراكي» عادل، وإنساني، ومساواتي، ومثقف، لكي ينقشع ليل التاريخ القطبي وينطلق تاريخ جديد للإنسانية. فهل يبعدون أبصارهم عن المنظر التاريخي ـ غير المسبوق ـ للتحقق الوشيك لأسمى المثل الإنسانية من أجل توجيه إصبع الاتهام وفضح الأوضاع الشاذة وحالات الظلم والحرمان والفساد المحيطة بهم؟ هل يدينون مسكبة الزهر بسبب بضع أشواك؟ ألم يقل لينين ساخرا: «من أجل أن تصنع العجة لابد من كسر بضع بيضات»؟ وما زاد من حيرة وذهول المفكرين المخلصين الصادقين (بغض النظر عن المنافقين) الاعتقاد والإيمان بالأخلاق السامية. أخلاق أصبحت في نهاية المطاف جوهر اللاأخلاق. وهكذا، باسم هذه الأخلاق المتخيلة، تغاضوا عن الرذائل والشرور الحقيقية المحيطة بهم. وفي انتظار وتوقع ولادة الإنسانية الجديدة الجريئة، صفحوا عن اغتيال الشخصيات، والوحشية السياسية، والجرائم ضد الحرية والفضيلة. ولم يدركوا أن العدالة ليست سوى تحقق القواعد الأخلاقية، وليس لها تمظهر آخر إلا هذه القواعد. والنظام الذي يقمع ويكبت هذه الأخلاق ليس له فضائل ولا يستحق الدعم والتأييد. وحتى اليوم، مازال بعض المفكرين يتبنون، في انتقادهم

للمجتمعات الأخرى، حججا معقدة وبراهين مستبعدة، ويحاولون عبر اتخاذ موقف فلسفي متكلف التقليل من حجم إخفاقاتهم الأخلاقية أو إنكارها، ونسبتها إلى الحالات التاريخية الطارئة وانقلاب الأخلاق الإنسانية، وخفوت وانحسار الحقيقة الأبدية.

وبغض النظر هل كانت هذه المزاعم صحيحة أم لا، فقد جمعها قاسم مشترك واحد: عبثيتها ولا جدواها (إن لم نقل خطرها الداهم المباشر). الماركسيون أيضا سخروا من البرجوازية باعتبارها «إنسانية وقفت على رأسها»، وهذا تشبيه ينطوي على مفارقة تاريخية. فمثل هذه التجريدات الفخيمة الطنانة قد استخدمت على الدوام لأسباب عديدة ومتنوعة (وكانت أحيانا متناقضة لا يظهر أحدها إلا في غياب الآخر). إذ تربت على أيدي الماركسيين جماعات وحشود ضخمة من المدافعين المتعاطفين والمؤيدين المتحمسين والأنصار المتعصبين الذين افتقدوا الفاعلية والكفاءة. ولأن مثل هذه المزاعم كلها مجردة ونظرية، فإن تجسيداتها الاجتماعية تبقى غامضة ومبهمة أيضا. وبالمقابل، لا يحتاج المجتمع والفرد الفاضلين فعلا علامة مميزة سوى ممارسة القواعد الأخلاقية (المألوفة) المقيدة بالاستثناءات. ولا يوجد معيار لقياس فساد المجتمعات الغربية الرأسمالية والاشتراكية سوى مرجعية هذه الأنظمة والقواعد الأخلاقية. وحتى لو اعتقدنا بأن هذه المبادئ النظرية المجردة سوف تفي بوعدها ولا تشكل «غطاء لمئات الرذائل الدفينة والشرور الخبيئة» لمناصريها العاجزين الفاقدين للكفاءة والأهلية، فلماذا نتخلى عن العلامات الأخلاقية الظاهرة والواضحة ونلتجئ إلى المبادئ التي تظل مخبأة ومبهمة وملغزة؟ إن أي مجتمع، في الغرب أو على سطح المريخ، يعتبر وضيعا ومستهجنا إذا سمح بالخداع والنفاق، والقذف والقدح، واغتصاب الحقوق، والعنف والأذى، والوعظ الأجوف، والطمع والخيانة، والغدر والمواربة، والشك وسوء الظن، والرشوة والاهتمام بسفاسف الأمور، والسرقة، والتكبر والغرور، والنزاع والخصام، والاحتقار والازدراء، والقمع والكبت، وادعاء الفضيلة

والتقوى، والتبذير، والجهل والفقر، والجبن والجوع، والتعالي، والوحشية.. إلخ. بكلمات أخرى، المجتمع مدان أخلاقياً إذا كانت فيه هذه السمات والصفات قواعد لا استثناءات. وحتى لو حكمنا على هذه الصفات بأنها ضرورية وظيفياً لدرجة التطور الاجتماعي لمثل هذا المجتمع، فإنه لن يفلت من حكمنا لأن المبادئ الأخلاقية المتفوقة التي ذكرناها آنفا سوف تدينه وتدين أخلاقه. وهذا يصدق على المجتمعات التي تعزز وترعى الرذائل والشرور المناسبة لأسلوبها الحياتي، ناهيك عن تلك التي تستوردها رغم تناقضها معه! هذه هي الطريقة المناسبة للحكم على أخلاق مجتمع من المجتمعات، وليس دفن الرؤوس في الرمال وغض الطرف عن الشمس والقمر. فالتأملات الفكرية الطريفة التي ليس لها أي تأثير سوى إبهام الحقيقة تحولت إلى ميزة لصالح السخفاء وأصحاب المشاعر المتناقضة، وإلى خطر داهم حقيقي على الباحثين عن الحقيقة والساعين إليها. فقد قطعوا أشواطا بعيدة على سبل ملتوية لا تصدق ولجؤوا إلى تحليلات غريبة لا تقبل لفضح التشوه الأخلاقي المزعوم للغرب، مع التجاهل المتعمد لأوضح المعايير المتوفرة لديهم. ولذلك فهم يخدعون الآخرين ويقدمون لهم سيوفا من خشب للقتال في معارك حقيقية.

لأن «قبلة»[19] الحياة قد خبئت

يطرق كل واحد سبيلا مختلفا

ويحرق على محرقة مختلفة

ويدور حول لهب ناره كالفراشة[20].

الشيء ذاته يصدق على المجتمع الماركسي. فلا تكفي هنا لا أسمى الطموحات للبشرية المثالية ولا أعقد المبررات والذرائع الفلسفية وأكثرها تطوراً لتكوين المجتمع المرغوب. أما سقف طموح البشرية فهو مجتمع لا يلغي أعظم الطموحات الأخلاقية، بل يخضع شؤونه كلها للإملاءات الأخلاقية. وأعمق تحليل هو ذلك الذي لا يسبب الشلل للأخلاق بل يفسرها ويوضحها ويطريها. وأكثر الأحكام

حصافة ذلك الذي ينصب القواعد الأخلاقية كمعايير للحكم، ويبتعد عن المعايير السرية والمعقدة والمثيرة للشبهات، التي تغير جلدها كالحرباء ويسهل التلاعب بها واستغلالها من قبل الأسياد من أصحاب القوة والجبروت والمعتقدات الفاسدة. وأسمى البشر هم الأكثر تواضعا وخشوعا في معبد المبادئ الأخلاقية، الذين لا يضعون أنفسهم أبدا فوق الحقيقة والأخلاق.

تواجه جميع الأنظمة التي تعتبر نفسها أصيلة، في لحظات الصفاء والوضوح النادرة، سؤالا يمتحن الذات ويدمي القلب: إلى أي مدى يسمح لنا بالتضحية بالحقيقة على مذبح البقاء؟ من الناحية الأخلاقية، ما هي حدود البقاء فوق الأخلاق؟ من الناحية القانونية، إلى أي مدى يمكن أن نتجاهل القانون؟ باختصار: البقاء إلى أي حد، وإلى أية غاية، وبأي ثمن؟ يحق لأتباع ومؤيدي ومناصري مثل هذه الأنظمة (ويتحملون أيضاً مسؤولية) التفكير والتأمل بهذه الأسئلة، والقلق حول الإجابة. أما الإجابة الواضحة فهي أن البقاء مضمون ومبرر طالما لا تتحول القواعد الأخلاقية إلى استثناءات؛ ولا يعتبر النظام نفسه المجسد للحقيقة والتمثال الرامز لها. لا يوجد معيار آخر يمتلك كفاءة وقدرة ووضوح ذاك المذكور آنفا. أما إغراء الحفاظ على حقبة تاريخية معينة حتى النهاية، أو حتى تحقيق العدالة المثالية، فيسمح لأي نظام بالتكيف مع كل وضع منكر وحالة فاسدة. وفي الحقيقة، ارتكبت غالبية الأنظمة القمعية والشريرة أسوأ المظالم اللاإنسانية تحت هذه الشعارات ذاتها.

نحن نقترب من ذروة وزبدة هذا الحديث. فما نريد قوله هو إن الأخلاق القابلة للتكيف والتعديل لتناسب الظروف كافة ليست أخلاقاً. وما ينقذها من مثل هذا الفخ القاتل هو مبدأ أخلاقي متفوق ينصب قواعد الأخلاق المقيدة بالاستثناءات باعتبارها أس الأخلاق، وبذلك لن تصاب بالانحطاط أو الذبول. بكلمات أخرى، لا توجد أخلاق أسمى وأكثر دقة من الأخلاق القائمة. وليس ثمة أسمى من التضحية بالأخلاق المثالية على مذبح الأخلاق الواقعية الفعلية.

والمجتمع الذي أصبحت فيه الاستثناءات الأخلاقية قواعد هو ـ بالتعريف ـ مجتمع لا أخلاقي وشرير. بكلمات أخرى، ليس للعدالة والحكمة والاعتدال والشجاعة من تجسيدات سوى سيادة هذه القواعد الأخلاقية؛ وكلما انطفأ مصباح هذه القواعد، سوف يخبو نور تلك الفضائل. لأن من المتعذر العثور عليها (الفضائل) في عالم أسمى وأعلى. ولهذه الحجج والعبارات كلها مرجعية واحدة: التماس نوع معين من الأخلاق لا غنى لهذا العالم عنه، وسيضيع بدونه كل شيء.

إن أفظع خيانة يرتكبها الطغاة المستبدون الفاسدون بحق الشعب الخاضع المقهور ليست حرمانه من ثروته أو سلبه حقوقه، بل هي تعريفه بالطرائق الشريرة وتعويده عليها، ثم تبني هذه الأساليب الدنيئة المختلفة للحكم عند استلام السلطة، واستخدامها للتشبث بها مهما كان الثمن ومهما تفاوت العذر. هذا هو جوهر هزيمة الشعب على أيدي طغاته السابقين، حتى وإن شابهت النصر.

على أية حال، نقدم هنا خلاصة للبراهين والحجج الجدلية. أولا، حتى وإن وجد شيء اسمه الأخلاق المثالية، فإنها تماثل تماما الأخلاق الفعلية القائمة. ثانيا، الأخلاق الفعلية قابلة للتعديل لكن ليست قابلة للحذف والإلغاء. ثالثا، إذا تمت الدعوة للأخلاق، فيجب أن توجه للقواعد الفعلية المتعينة التي يمكن الوصول إليها، وليس باتجاه بعض الأفكار التجريدية التي يمكن تفصيلها لتناسب أي شكل يخطر في البال، لكن يتعذر عليها أن تحل أي معضلة أخلاقية محددة. رابعاً، إذا كان الصراع محتوماً فيجب أن يكون ضد الأسس والمقدمات التي تسبب تحول الاستثناءات الأخلاقية إلى قواعد والعكس بالعكس، والأفكار التي تشجع الأخلاق الغريبة والتجريدية «الأسمى». خامساً، إذا كنا سنطلق حكماً فيجب أن يعتمد على الوصايا والقواعد الأخلاقية التي تغل أكثر الاستجابات إخلاصاً وكرماً وصراحة لأكثر أشكال الحجج والتبريرات والسفسطات مهارة وحذقاً.

هذا هو جوهر الممارسة الأخلاقية في المجتمع، التي تشابه في الحقيقة الممارسة العلمية في الطبيعة. وهو بذلك مرشد دلالي مفيد. ما قدمناه عبارة عن رؤية متواضعة للأخلاق تناسب البشر الخطائين البعيدين كل البعد عن الآلهة. إذ ليست الأخلاق والعدالة البشرية هي التي تتكيف مع المجتمعات كافة، بل الأخلاق والعدالة الإلهية. ويجدر بنا، نحن الكائنات البشرية التي تخطئ وتصيب، أن نتصرف ككائنات بشرية تخطئ وتصيب لا كآلهة معصومة عن الخطأ والزلل. وعلينا أن نترك عمل الله وأخلاقه وشؤونه له وحده. وهذا هو المعنى الدلالي للتوكل على الله[21].

والسلام عليكم.

8

فكرة الحكومة الدينية الديمقراطية

يفسر العلم الحديث العالم وكأنه لم يخلقه خالق؛ صحيح أنه لا ينكر وجوده، ألا أنه لا يجد ضرورة للتسليم به. بكلمات أخرى، يفترض أنه حتى بوجود خالق، فإن العلم قادر (رغم ذلك) على تفسير العالم بدون الاعتماد على وجوده. ويبدو أن العلم هذه الأيام قد ترك بصمته على سلوك الفرد ومسلك الحكومة أيضاً. ففي الثقافة السياسية للمجتمعات العلمانية الليبرالية، تعمل الحكومات (والأفراد) وكأن العالم بدون موجد، ولا تأبه أبدا لمسألة وجوده أو عدم وجوده، ولا تعتبر أن رضاه أو سخطه يؤثر في سياساتها ومسلكها. إذ صممت الصراعات والمداولات السياسية لإرضاء البشر وحدهم.

وفي هذا الصدد، تقف الحكومات الديمقراطية الليبرالية الحديثة على النقيض من حكومات الماضي الدينية. فهذه الأخيرة (في عصر الباباوات الكاثوليك والخلفاء المسلمين) استمدت تفويضها كما هو مفترض من الله حصرا لا من الإنسان. وفي أفضل الحالات، كانت ترى رضى الشعب متوقفا على/ ونتاجا فرعيا لرضى الله. بالمقابل، تسعى الحكومات الديمقراطية الليبرالية اليوم إلى إسعاد الشعب وإرضائه بمعزل عن رضى الله. لكن ربما نستطيع التمتع بحريات الحكومات الديمقراطية الحديثة بدون تجاهل وجود الله.

مشكلة الحكومات الديمقراطية الدينية ثلاثية الشعب: المواءمة بين رضا الشعب ورضا الله؛ إقامة توازن بين الديني واللاديني؛ التعامل بنزاهة مع الشعب والله معا، والإقرار فوراً بسلامة وصحة حكم البشر والدين. ومن الواضح أن مهمة الحكومات الدينية الديمقراطية أصعب بكثير من مهمة الأنظمة الديمقراطية أو الدينية.

يتضح على الفور أننا نواجه مشكلة الله. فالأسئلة المحورية والجوهرية هي: (1) هل الله موجود؟ (2) هل له حقوق؟ (3) هل يجب إقرارها وتدعيمها؟ من المؤكد أن المهتمين بحقوق الإنسان لا يمكن أن يظهروا اللامبالاة بحقوق الله (إن وجدت)، ولا تجاهل وجوده وحقوقه في ممارسة الحياة البشرية. والاهتمام بحقوق الله ليس أقل أهمية أبدا من الاهتمام بحقوق الإنسان.

مع أن المفكرين العلمانيين ربما لا يغفلون عن هذه الاهتمامات، إلا أنهم نادرا ما أثاروا مسألة حقوق الله عند مناقشة حقوق الإنسان، مفضلين بدلا من ذلك التركيز على ضمان رضا الناس بمعزل عن رضا الله. ويمكن أن نوجز الحجج العلمانية الحديثة حول حقوق الله بما يلي:

آ- الله (بعد افتراض وجوده ووجود حقوق خاصة به) قادر على الدفاع عن حقوقه بقوته القاهرة. وخلافا للبشر الضعفاء العاجزين، فهو لا يحتاج لرعاية أحد.

ب- يستحيل أن يعدل الإنسان مع الله. وحتى لو لم يلتزم البشر بحقوقه تعالى لا نستطيع القول إنهم يضرونه بشيء. إن للدفاع عن حقوق البشر بعدا أخلاقيا ـ الدفاع عن المضطهدين والمحرومين الذين تنتهك حقوقهم ـ ليس له علاقة بالدفاع عن حقوق الله.

ت- ما زال هناك جدل خلافي بين المؤمنين والملاحدة حول وجود وعدم وجود الله، وحول صفاته وأفعاله. وأضعفت هذه المجادلات اليقينيات التقليدية حول وجود الله. لكن في ذلك امتحانا للإيمان لا للفكر. ولم يحكم أي من الطرفين على حجج الآخر وفقا لمعايير عقلانية مجردة، الأمر الذي جعل المشكلة غير قابلة للحل. لذلك يبدو من الإجحاف والتحيز فرض جانب واحد من الحجة على الأطراف كلها، كأنما هي يقين مؤكد، وإجبار الجميع على الالتزام بالتبعات كافة. ولا يمكننا الطلب من الكل، بالدرجة ذاتها والمعنى نفسه، أن يؤمنوا بالإله القهار الكلي القدرة نفسه. وبالتالي لا نستطيع أن نطلب من الجميع الالتزام بحقوق هذا الرب. إن التسامح هو

الحل الأفضل في هذه الحالة. وينبغي على المجال العام أن يتوسع بما يكفي للسماح بتعايش المتدينين والعلمانيين معا، بعيدا عن العداوات والخصومات الناتجة عن الحقوق غير المتساوية وفرض معتقد طرف على الأطراف الأخرى.

ث- حين نفترض وجود الله، نعرف أن التأكد من حقوقه أمر مستحيل. فكل دين يستحضر إلها مختلفا ويدعي احتكار الحقيقة. فكيف يمكن استخلاص المعرفة المتعلقة بصدقه أو زيفه؟ كيف يمكننا معرفة ما ينتظره الله منا بشكل يقيني؟ مرة أخرى، يجب على الحكومات أن تكون محايدة تجاه مختلف الأديان. وعليها، كمنظمة للشؤون العامة، أن تركز بؤرة الاهتمام على الحفاظ على حقوق الناس المشتركة وتترك القضايا اللاهوتية لحياة المواطنين الخاصة والداخلية. وبالتالي، حتى إذا كانت الحكومات ما تزال مهتمة بمسائل صدق أو زيف مختلف الأديان وحقوق الله المفترضة، يجب أن تبقى نزيهة، وتضمن حرية وأمان الآراء المتنافسة والمتنازعة، بينما تحافظ بشرف وأمانة على الفصل بين السياسة والدين.

ج- يجب على الدين أن يكون قبل كل شيء إنسانيا. ومثلما يخدم المؤمنون دينهم، يجب على الدين أن يخدم أتباعه. ولا يمكن للعدالة أن تكون دينية، لكن ينبغي على الدين أن يحض على العدل، والصدق، والإنسانية، من بين الصفات التي يطالب بها. وبالتالي، يجب أن تكون الأوامر والنواهي الأصيلة والجوهرية لكل دين متناغمة مع هذه السمات والصفات الخارجية، لكي يصبح مقبولا للإنسانية الحديثة.

ينبغي عدم إجبار أحد على التسامح مع القسوة اللاإنسانية، والكذب، والظلم، باسم الله أو التاريخ أو الوطنية أو أي من الشعارات البالية الأخرى. إن التنقيب في الموارد والمصادر الإنسانية للدين أكثر أهمية من التوكيد على مزاياه المقدسة. وفي الحقيقة، من حق الإنسانية رفض الأديان اللاإنسانية بل تحدي زعمها بالتدين الحق والصحيح.

ح- نظراً لعدم وجود سبيل لاستخلاص الأخلاق من الواقع، يجب عدم تقرير حقوق الناس على أساس مقدراتهم ومواهبهم الفعلية. إذ يمكن لمثل هذه السياسة أن تعزز وترعى بسهولة النزعات العنصرية وغيرها من الأحكام المتحيزة والتمييزية والتصنيفية المتنوعة. وينبغي تأسيس حقوق الإنسان إما على الغايات النهائية للإنسانية كما كشفها الخالق في شرعه (بديل غير عملي للأسباب المذكورة آنفا)، أو على تقرير الناس المستقل لأهداف قابلة للتحقيق، إلى جانب احترام الحكومة لبعض الحقوق والالتزامات المعينة التي تسهل الحصول على هذه الحقوق. أما الحقوق الطبيعية فتعني ببساطة المبادئ التي يشجع الالتزام بها حياةً أكثر إنسانية، وعقلانية، وأمانا، وازدهارا، وزخرا بالإنجازات. إن الغايات العقلانية، مثل العدالة والنظام والرفاه، والانعتاق من إسار التمييز والنزاع والتحيز، وقتل الأخ لأخيه، والجهل، والجوع، والاضطهاد والقمع، هي نتاج التجربة التاريخية الطويلة للإنسانية وشأن يحظى بإجماع الناس العاقلين كلهم. ولا يمكن وضع هذه المبادئ جانباً من أجل بعض العقائد الدينية الدوغمائية. لقد عانى البشر طويلا بسبب العناد الطائفي والمذهبي، والحروب الدينية الدموية، والصراعات المريرة حول المعتقدات، والمعارك العبثية حول مناطق النفوذ. وهم يميلون الآن على نحو متزايد للاعتراف ببعضهم بعضا كأخوة وأخوات، كأنداد؛ والإقرار بالحقوق المشتركة للجميع؛ والامتناع عن الحط من قدر أي فرد إلى مادون المكانة الإنسانية، وإعطائه حقوقا أقل على أساس اللون، أو اللغة، أو الجنسية، أو المعتقد. الإنسانية هي الشرط المسبق الوحيد للمشاركة في مثل هذه الحقوق العالمية الشمولية، بغض النظر عن العرق، أو اللون، أو الأصل الاثني، أو المعتقد، أو القومية، أو الطبقة الاجتماعية.

خ- من منظور العدالة، تعتبر اللامساواة حالة مكتسبة لا تحول بين الدين أو الأسرة أو القومية أو الاثنية، وبين الأهلية للتمتع ببعض الحقوق العالمية الشمولية. وبالمقابل، يتخيل بعض العنصريين، أو المتعصبين الدينيين، أو

المعتقدين بتفوقهم العرقي والاثني أنهم بادعاء بعض الحقوق المسبقة لأنفسهم، يتفوقون على غيرهم ويبررون حالات الظلم الاجتماعي والقيود الدوغمائية في شؤون الحرية الدينية، والزواج، والمواطنة، وحرية التعبير.

د- يشهد التاريخ على أن المعتقدات والأحكام الدينية خضعت لتغييرات جوهرية على أيدي الزعماء ورجال الدين. على سبيل المثال، كانت السلطات الكنسية تحرق الهراطقة والمتشككين، وكان المسلمون يعارضون وصول النساء إلى المجالس التشريعية. لكن هذه الممارسات خضعت لتحول جذري. إذن، لا يمكن للأفكار المتغيرة باستمرار أن تشكل أساس حقوق الله والإنسان، وليس من الحكمة إكراه أو دعوة الناس جميعا إلى الامتثال لها.

هذه هي حجج المفكرين العلمانيين اليوم، الذين لا يمكن في الحقيقة لومهم على تشككهم. فقد هز العلم والفلسفة والتقانة الغربية أركان المنطق والعقل الإنسانيين، وأثارت التاريخانية عاصفة عنيفة، وحققت النظريات العلمية والفلسفية تقدما سريعا بحيث لم تترك فسحة للاستقرار واليقين. أما التسامح في مجال المعتقدات فهو متصل بالقابلية لارتكاب الأخطاء (اللاعصمة) في مجال المعرفة الإدراكية التي طغت على العقائد الدوغمائية التقليدية.

الفارق بين العالمين القديم والجديد هو الفارق بين اليقين واللايقين، وهذا تمييز يفسر النزعة الحديثة نحو تقدير قيمة الحياة الإنسانية أكثر من المعتقدات؛ في العالم القديم، حلت المعتقدات على الدوام محل احترام الحياة الإنسانية ,واعتاد الناس قتل بعضهم بعضا من أجل معتقداتهم. أما اليوم فيعتبر قتل الناس بسبب معتقداتهم أمرا غير مقبول وخرقا لحقوق الإنسان[1].

لا تحرم أي من الحجج الآنفة أي فرد من حقه في حرية المعتقد. ومع ذلك يشعر الكثيرون بالقلق من الموقف الضمني «البارد» تجاه مسألة الله، ورضاه، وحقوقه، لدى ثلاث مجموعات من الناس: تلك التي ترى الدين من الخارج؛ وتلك التي ما تزال تستقصي لكنها لم تلتزم بعد بنظرة دينية محددة؛ وتلك التي تعيش

حياة علمانية في مجتمع ديني. لكن أعضاء وأفراد المجتمعات الدينية التي تبدو منيعة أمام الاستقصاءات المتواصلة والعنيدة التي يقوم بها أشخاص خارج دائرة معتقداتهم، والذين يتبعون أسلوبهم الديني في الحياة ويصعب إرضاؤهم، يجدون مثل هذه الحجج والبراهين غير مقنعة. ولذلك فإن المتدينين الملتزمين حقا بدينهم لا يتفقون مع جانبين من جوانب حقوق الإنسان العلمانية:

- أولاً، تعتبر حرية الرأي واحدة من حقوق الإنسان الرئيسة. ويمكن للاعتقاد الإيماني الراسخ أن ينشئ نوعاً من اليقين يعزز نوعا من الفعل الحاسم. هذا الحسم هو الذي تمظهر ـ أحياناً ـ في الحروب المقدسة وغيرها من الحملات (الصليبية) الناتجة عن الاعتقاد الإيماني الراسخ. وبالطبع، تنتهك مثل هذه المواقف مشاعر المدافعين عن حقوق الإنسان. وبدوره، يثير النفور العلماني من الحماس الديني المتعصب حيرة وذهول المتدينين. ولربما يكون من الممكن طبعا اقتراح أن يطالب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بشكل معين من حرية الرأي: حرية الرأي المرن لا الاعتقاد المتصلب المطلق. وقد يكون ذلك تفسيرا مراوغا للمبدأ. لكن من المشكوك فيه أن يجد تأييدا من المؤمنين المتحمسين والمتعصبين.

- ثانياً، إذا كانت دمقرطة الحكومة الدينية تعني غسل اليدين من المعتقدات الإيمانية الراسخة والاستسلام للأفكار المتشككة أو العلمانية، ومطالب الناس (واستثناء مطالب خالقهم)، فإن ذلك سيعادل التخلي عن فكرة الحكومة الدينية ذاتها لصالح حكومة لا دينية وعلمانية. وهذا بديل لا يمكن التفكير فيه بالنسبة للمتدينين المتحمسين. فكيف يمكننا أن نتوقع من المؤمنين المتشبثين بمعتقدهم أن يحتفظوا به داخليا فقط دون تمجيده واحترامه في الممارسة؟ من هنا أتت معضلة الحكومة الدينية: يجب أن تواجه إعلانا عالميا لحقوق الإنسان يتجاهل الدين وحقوق الخالق، كما يجب أن ترضى بمطالب مجتمع يزداد علمانية باطراد. إذن، لا يمكن للحكومات الدينية أن تتبنى بسهولة مبادئ وأحكام إعلان حقوق الإنسان

كلها. فالخلاف بين المؤيدين العلمانيين لحقوق الإنسان والزعماء الدينيين ينبثق من شبهة هؤلاء الزعماء بأن الدعوة لدمقرطة الحكومة الدينية سوف تفرغها حتما من أي مضمون ديني وتحول المجتمع إلى علماني بالكامل وتعيد تأسيسه على ركيزة لا إيمانية. لهذا السبب تكون الأنظمة الدينية على أتم الاستعداد للتضحية بالديمقراطية من أجل الاحتفاظ بهويتها.

حين نأخذ بالاعتبار الحجج الآنفة، لا تبدو شكوك وشبهات المؤمنين لا أساس لها. فالدين يقدم لأتباعه تعريفا للإنسانية وتوصيفاً لحقوق الإنسان يتسمان بالتساوق والانسجام. ويتطلب تغيير حقوق الإنسان تغيير تعريف الإنسانية، وهو شأن ليس سطحياً ويسيراً. فأحد تعريفاتها يجعل دينا ضروريا وآخر غير ضروري. لذلك، لا ينسجم التدين إلا مع تعريف معين للإنسانية وحقوقها. وأقل خرق لهذا التعريف سيدمر صرح الدين التقليدي ـ وهذا هو السبب المفهوم لمعارضة زعماء وعلماء الدين للتعريفات الجديدة للإنسانية وحقوقها.

لكن الجدل الخلافي لا ينتهي هنا. فمن الجائز تقديم الحجة على أن الحكومة الدينية الديمقراطية مستحيلة في المجتمع العلماني لأنها ليست مسؤولة أمام الناس (الشعب). إذ إن أفضل شكل للحكم في مثل هذا المجتمع سيكون نظاماً ديمقراطياً علمانياً. لكن من غير الجائز القول إن الديمقراطية الدينية غير مرغوبة في كل مكان وتحت أي ظرف، حتى في المجتمع الديني. حقيقة الأمر أن بمقدور الحكومة الدينية أن تكون انعكاسا مناسبا وصحيحا للمجتمع الديني. وفي الواقع فإن أي حكومة علمانية صرفة في مثل هذا المجتمع ستكون لا ديمقراطية. والسؤال المتعلق بما إذا كانت الأنظمة الدينية ديمقراطية أم غير ديمقراطية يعتمد على شرطين اثنين: (1) المدى الذي تشارك فيه الحكومات في الحكمة الجمعية؛ (2) المدى الذي تحترم فيه الحكومات حقوق الإنسان. إن التوليفة التي تجمع الديمقراطية والدين تستدعي لزوماً تقارباً بين العقل والشرع. وعلى كل منجز نظري أن يصبح ممكناً عملياً.

توافق العقل والشرع

لا يستطيع علماء الدين تجاهل المعرفة المتوفرة خارج نطاق الدين. ولا التملص من مسؤولية إقامة التوازن بين المعرفة داخل الدين والمعرفة خارجه، نظرا لأن العديد من القيم الدينية الأساسية، مثل الصدق والعدل والإنسانية والصالح العام وغيرها، تشكل جزءا لا يتجزأ من منظومات القيم اللادينية أيضا. وإذا استحضرت المبررات والمسوغات الدينية في هذا السياق، ستكون النتيجة حشواً أو لغواً دائرياً. من ناحية أخرى، تعتبر الحجج التي تقدم لإثبات صدق وحقيقة وعدالة الدين عقلانية وإنسانية ولا دينية في طبيعتها على وجه العموم، ومع ذلك فهي مهمة لفهم الدين. لذلك، فإن تجاهل المعايير العقلانية وضرورة التناغم والانسجام بين الفهم الديني والنتائج العقلانية المكتشفة يشكل خرقا للمسؤولية الدينية. فالعقل هو الذي يعرف ويحدد الحقيقة والعدالة والمصلحة العامة والإنسانية، وهو الذي يعزو هذه الخصائص لدين من الأديان (وإلا لن يكون ديناً مقبولاً عقلياً)، ويتولى مهمة فهم تعاليم الدين. وسيضعف العقل ذاته حين يوكل للدين، بعد أن يتجنب أو يتجاهل مبادئه العامة فيما يتعلق بالحقيقة والعدالة والإنسانية، مهمة تقديم مجموعة مختلفة من التفسيرات لهذه المبادئ. وسيكون هذا مشابها لسحب البساط من تحت القدمين[2]. وبالتالي، يمكننا أن نقول ما يلي: الشروط المسبقة لدمقرطة الحكومة الدينية هي وضع الفهم الديني في السياق التاريخي وتنشيطه من خلال التوكيد على أهمية دور العقل فيه. ولا أعني بالعقل شكلا من العقل الفردي المعزول، بل العقل الجمعي المنبثق من ذلك النوع من المشاركة العمومية والتجربة الإنسانية الذي لا يتوفر إلا عبر الأساليب والطرق الديمقراطية.

يعتبر «الرأي المنطقي السديد» بالنسبة للحكومات الديمقراطية المحكّم بين العداوات والخصومات والصعوبات في المجتمع؛ أما الحكومات الدينية فتوكل مهمة التحكيم هذه إلى الدين، بينما تتركها الديكتاتوريات في يدي فرد قوي

واحد. لكن الدين لا يحكم أبدا على حالة ما بصورة مستقلة؛ فالحكم يستنبط من تفسير النصوص الدينية، وهي مهمة تقع في مجال العقل الذي يناغم دوما فهمه للدين مع أحكامه ومبادئه الأخرى.

تجسد المجادلات المتعلقة بالرق نموذجا يوضح هذه العملية. إذ يحاول العلماء المسلمون المعاصرون عبر وسائل متنوعة إزالة لطخة إجازة الرق عن وجه الإسلام. ويقولون في تفسيرهم إن الرق مرتبط بحقبة تاريخية معينة، وإن إلغاءه جذريا أمر مستحيل في ذلك الحين، أو إن إجازته كانت استجابة حتمية لتأثير فرض على الإسلام عبر ممارسة الأمم الأخرى. ليس لمثل هذه التفسيرات كلها سوى غرض واحد: لقد أصاب هؤلاء المفكرون عندما فهموا بأن الرق يتناقض مع حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية. ثم ساعدوا من خلال المداولات العقلانية في إعطاء المجتمع الديني فهما أكثر شمولية ودقة للشؤون الدينية، فهما سيؤثر في أسلوبه الكلي في الحياة والحكم. وبالمقابل فإن الإله المستبد يشرعن الحكم الاستبدادي والعكس بالعكس. ولربما نستنتج أن الالتجاء إلى الإيمان الديني لا يمكن، ولا يجب، أن يوقف تجديد الفهم أو الاجتهاد الإبداعي في الدين. مثل هذا التجديد يتطلب معطيات من خارج الإطار الديني. لذلك، ينبغي على الأنظمة الدينية الديمقراطية ألا تغسل يديها من التدين ولا تدير ظهورها لرضى الله. ولكي تبقى دينية تحتاج طبعا إلى ترسيخ الدين كمرشد ومحكم لمشكلاتها وصراعاتها. لكن، لكي تبقى ديمقراطية تحتاج لتَمثلِ وهضمِ فهم اجتهادي ودينامي للدين، بالتوافق مع إملاءات «العقل» الجمعي. إن تأمين رضى الخالق يستتبع وعيا دينيا يعدّله مزيد من الفهم الأصيل والإنساني للتدين، ويسعى لهداية الناس طبقا لهذه المثل. وعند تفادي النسخة النسبوية الراديكالية من الليبرالية، يمكن أن يزدهر التدين العقلاني والمتنور بالتلازم مع ديمقراطية يحميها الرأي المنطقي السديد، وبالتالي يتحقق أحد الشروط المسبقة للحكومة الدينية الديمقراطية.

احترام حقوق الإنسان

القضية الأولى المتعلقة بحقوق الإنسان هي أنها ليست حجة فقهية محصورة داخل إطار الدين فقط. إذ تنتمي مناقشة حقوق الإنسان إلى مجال الكلام (اللاهوت) الفلسفي، والفلسفة عموما. أي أن الجدل حولها يقع خارج دائرة الدين، وذلك على شاكلة المجادلات الأخرى حول الأمور التي تقع خارج إطار الفهم/ القبول الديني لكن المؤثرة فيه، مثل موضوعية القيم الأخلاقية، ومشكلة الخيار الحر، ووجود الله، واصطفاء الأنبياء[3]. وبغض النظر عن قبولنا أو رفضنا لهذا الجدل، فإنه يحدث خارج إطار الدين. ومن الجدير بالذكر أن المتكلمين المسلمين لم يترددوا أبدا في تطبيق نظرياتهم الفلسفية المتعلقة بطبيعة الشر أو الجبر على فهمهم للدين، حتى وإن أدت هذه الممارسة إلى كلام لاهوتي غريب وخارج على المألوف.

مثلما ذكرنا آنفا، لا يمكن في العالم الحديث الدفاع عن دين يغفل حقوق الإنسان (بما فيها حاجة البشر للحرية والعدالة). بكلمات أخرى، يحتاج الدين لأن يكون صائباً ومحقاً وصحيحاً لا على المستوى المنطقي فقط بل على المستوى الأخلاقي أيضاً. فمناقشة حقوق الإنسان ليست تجميلية أو سطحية أو تجديفية أو يسهل رفضها أو إنكارها. ولا هي مجرد مادة للمناقشات السكولائية والمماحكات السفسطائية داخل جدران الحوزة وكليات اللاهوت. ببساطة، لا نستطيع التهرب من المبادئ العقلية والأخلاقية والتفكير المنطقي (خارج إطار الدين) حول حقوق الإنسان، وتركيز بصرنا الحسير على النصوص والأحكام الرئيسة للدين فقط عند صياغة أحكامنا وفتاوانا الفقهية. ولأن الفقه يتغذى على الكلام (اللاهوت)، فإن الأسس اللادينية لهذه القواعد يجب نقدها وتمحيصها بوضوح؛ والاكتفاء بالاستنباط من الداخل لا يمكن أن يغل ما يكفي من الاستقرار والوضوح. فمثل هذه النظرة نحو الداخل سوف تعيق النقاش الخارجي.

القضية الثانية المتعلقة بحقوق الإنسان هي أن على كل حكومة دينية ديمقراطية أن تنتبه إلى الأمور التي تقع داخل وخارج دائرة الدين لكي تبقى وفية لركيزتيها الاثنتين معا. والانتباه لا يعادل بالضرورة الإذعان والامتثال. ومن المؤكد أنه ليس بمقدور المدافعين المعاصرين عن حقوق الإنسان ادعاء احتكارهم للحقيقة والعدالة؛ لكن المجتمعات الدينية تحتاج، بسبب طبيعتها الدينية بالضبط، إلى الانخراط بجدية في القضايا التي تعرض لها. لم يكتف أسلافنا بالجدل الحماسي حول قضايا تقع خارج مجال الدين، مثل مسألة الاختيار الحر، ومسألة حدود حقوق الله، ليثقلوا كاهل المؤمنين بالالتزامات الدينية، بل إن المجتمع الإسلامي شعر بواجب ديني يدفعه للسماح لمثل هذه المجادلات بالانتشار والازدهار. كذلك يجب على المجادلات حول الأمور التي تقع خارج مجال الدين في أيامنا هذه، والمتعلقة بحقوق الإنسان، أن تعتبر تبادلا جديرا ومفيدا للآراء في المجتمع الإسلامي. ويستحق المناصرون لهذه المجادلات والمشاركون فيها كل احترام، ويجب أن تصغي الحكومات لنتائج لمثل هذه النقاشات وتطبقها.

مثلما تعتبر الإنسانية والرحمة شرطا لصدق الدين، كذلك يجب أن تكونا شرطا لشرعية الحكومة أيضاً. إن الالتزام بحقوق الإنسان (كالعدالة والحرية..الخ) لا يضمن الصفة الديمقراطية للحكومة فقط، بل سمتها الدينية أيضاً.

القضية الثالثة المتعلقة بحقوق الإنسان هي الافتراض الخاطئ بأن الحساسية تجاه حقوق الإنسان تعني الاستسلام لليبرالية النسبية. مثل هذا الافتراض جاهل بطبيعة الليبرالية ومهين للدين في آن معا؛ فهو ينسب لليبرالية فضلا أكبر مما تستحق وذلك على حساب الدين: الليبرالية ليست مصدر حقوق الإنسان كافة، ولا الدين هو نقيضها. ومن المؤكد أن حقوق الإنسان في شكلها الحديث صاغها لأول مرة مفكرو عصر الأنوار الذين لم يظهروا ولاء للدين، ولا اهتموا برضى الله، ولا اعتبروا الدين مصدرا للاكتشاف والتبرير، وبالتالي كانت نظرتهم علمانية بالكامل. وما يعادل ذلك في صحته أيضا أن المفكرين الدينيين لم يتصدوا لهذه القضية إلا في وقت متأخر وذلك ردا على التحدي العلماني.

هنالك سببان اثنان لرد الفعل المتأخر هذا: أولا، لم يشعر المفكرون الدينيون، الذين امتلكوا مخزونا غنيا من المعارف المتعلقة بالأخلاق والحقوق والواجبات، بدافع داخلي يحثهم على التصدي لمثل هذه المشكلات، وبالتالي للانضمام إلى الجدل الحديث الذي بدأه المفكرون العلمانيون. ثانيا، لأن لغة الدين والشرع هي لغة الواجبات لا الحقوق، اعتاد المتدينون التفكير بواجباتهم والتزاماتهم أكثر من حقوقهم. وركزوا بؤرة اهتمامهم على ما ينتظره الله منهم أكثر مما يرغبون به هم؛ ونظروا في واجباتهم للعثور على حقوقهم وليس العكس؛ لكن الحساسية الأشد تجاه الواجبات مقارنة بالحقوق لا تعني بالضرورة عداء للحقوق؛ بل هي إضافة ثمينة للجدل حول حقوق الإنسان وتحد لاحتكار الليبرالية المعروف لهذه القضية.

على أية حال، لن تكون الحكومات الدينية المؤسسة على المجتمعات الدينية ديمقراطية إلا حين تسعى لجمع وموالفة رضى الخالق ورضى الخلق؛ وحين تكون مخلصة للاهتمامات الدينية والهموم اللادينية في آن؛ وتحترم ـ على قدم المساواة ـ العقل والأخلاق داخل مجال الدين وخارجه. ففي التوازن المراوغ والدقيق والصعب بين المجالين يكمن الإكسير النادر الذي يجد العالم المعاصر، بسبب إهماله، أن من المتعذر الحصول عليه أو يعتبره غير مرغوب فيه.

9

التسامح والحكم

جدل حول الدين والديمقراطية

1- مبادئ الحكومة الديمقراطية الدينية: موجز

ألمحت المقالة حول «فكرة الحكومة الدينية الديمقراطية» (انظر الفصل 8) إلى عدد من المبادئ المحورية التي تحظى بأهمية قصوى بالنسبة لبناء الديمقراطية الدينية:

آ. تجسد التوليفة التي تجمع الدين والديمقراطية مثالا على توافق الدين والعقل. وبالتالي، فإن جهود وتجارب المفكرين المتعاطفين مع الدين في مجال الديمقراطية ستكون مفيدة في مجال الدين. ومن الواضح أن مثل هذه المحاولات هي في الوقت ذاته دينية، ومفيدة، وعمل يحتذى، ولا تفسدها أبدا المقاصد المعادية للدين أو الميول التآمرية لاستبدال العلمانية بالتدين.

ب. يعتبر جمع وموالفة الدين والديمقراطية مناورة خداعية تمارس فيما وراء مجال الدين لها على الأقل بعض الأبعاد الابستمولوجية اللادينية. لذلك، فإن الاعتماد الحصري على الشريعة والتركيز القصير النظر على الاجتهاد الفقهي (داخل مجال الدين) لتوكيد أو رفض التدين الديمقراطي أمر يفتقد الحكمة والمغزى والصواب.

ت. بغض النظر هل نعتبر الديمقراطية أسلوبا ناجحا لتقييد السلطة، وتحقيق العدالة، وحقوق الإنسان، أم نعدها قيمة تتبنى ضمنا هذه الأهداف كلها، فإن الفهم الديني هو الذي يجب تعديله ليناسب

الديمقراطية وليس العكس؛ إذ يمكن للعدالة ـ كقيمة ـ ألا تكون دينية. والدين هو الذي يجب أن يكون عادلا. وعلى نحو مشابه، فإن أساليب وطرق تقييد السلطة ليست مستمدة من الدين، رغم أن الدين يستفيد منها. وعلى أية حال، فإن تقرير مسألة هل تتمتع (أو لا تتمتع) الديمقراطية بالمزايا المذكورة آنفا لا يمكن أن يتم إلا خارج إطار الدين، قبل قبولها، وكتمهيد لفهمها. المنطق ذاته يصح على علاقة الدين بحقوق الإنسان، وهو جدل منطقي ـ ليس بعيد الشبه بالنقاش حول الإرادة الحرة ـ يقع خارج نطاق الدين ويؤثر في فهمه وقبوله.

ث. في الحكومات الاتوقراطية (الاستبدادية)، يترك حق التحكيم إلى السلطة وإرادة القلة؛ أما في الحكومات الديمقراطية فيترك للحكمة المشتركة الدينامية؛ بينما يترك في المجتمع الديني إلى الدين.

ج. في المجتمع الديني، ليس الدين بحد ذاته هو المحكّم، بل أحد أشكال الفهم الديني، الذي هو بدوره متغير وعقلاني ومتناغم مع المعايير اللادينية المقبولة والمجمع عليها.

ح. المجتمع الديني هو الداعم والراعي والمصدر والمنجد للسياسة الدينية. وبدون مجتمع ديني لا يمكن تصور حكومة ديمقراطية دينية.

يوفر الموجز الآنف نقطة انطلاق سليمة وصيغة صحيحة لمشكلة الموالفة بين الدين والديمقراطية (إن لم يشكل حلا فعليا لها). وخلافا لكتابات بعض المفكرين المسلمين، لا تحاول الحجة الراهنة وضع ثقل البناء المفهومي للديمقراطية كله على عاتق الأكتاف الهشة لأحكام ومبادئ (دينية) مثل الشورى والإجماع والبيعة. بل يبدأ الجدل حول الحكومة الدينية بمناقشة حقوق الإنسان، والعدالة، وتقييد السلطة (وهي قضايا تقع كلها خارج مجال الدين). عندئذ فقط علينا أن نحاول تحقيق التناغم والتآلف بينها وبين فهمنا الديني.

2- المفاهيم المشتركة للعدالة وحقوق الإنسان والسلطة المقيدة بين الديمقراطية والدين

تعتبر العدالة في رأي المؤمنين شرطاً ضرورياً ومطلباً فورياً للأحكام الدينية. والحكم الذي يفتقد العدالة ليس دينيا. العدالة بدورها تستهدف تحقيق الحاجات، والحصول على الحقوق، وإلغاء التمييز والظلم. وبالتالي، ترتبط العدالة وحقوق الإنسان ارتباطا وثيقا وحميما. أما الحقوق المتعلقة بالحكم والسلطة والعلاقة العادلة بين الحاكم والمحكوم فهي من بين أهم عناصر هذه الحقوق. لذلك، يتصل المسعى لكبح جماح السلطة وتقييدها اتصالاً وثيقاً بمسعى ترسيخ العدالة وحقوق الإنسان. وفي الحقيقة، فإن المسعيين يدخلان في علاقة تبادلية مستمرة ومتناغمة بحيث يتردد صدى أي مشكل أو توتر يصيب أحدهما في الآخر. إذن، تنتمي العدالة إلى فئة تصنيفية تقع خارج مجال الدين، ويجب على الدين الحق والمقبول أن يكون ـ بشكل لزومي ومحتم ـ عادلاً. الشيء ذاته ينطبق على الفئات الأخرى مثل اكتشاف واستنباط أساليب الحكم العادل، والتوزيع العادل للسلطة وتقييدها، والأمثلة المحددة من حقوق الإنسان.

تنبثق القضايا الآنفة كلها، بشكل أولي ومنطقي، من أصل عقلاني، لا ديني. إذ يعتمد الدين (بحد ذاته) والفهم الديني (الدين بالنسبة لنا) على هذه الأحكام والمبادئ العقلانية. وحالما تتأسس مكانة العقل، خصوصا العقل الجمعي الدينامي؛ ويطبق التقدم الذي حققته الإنسانية في المجالات النظرية والعملية والتاريخية على فهم وقبول الدين؛ وتجد العوامل الخارجة عن نطاق الدين صدى داخل المجال الديني؛ ويعقلن الدين؛ فإن الطريق إلى التعددية الابستمولوجية ـ بؤرة الفعل الديمقراطي ـ سوف يُعبد ويُمهد.

إن ممارسة الدين بأسلوب متزن وواع وإرادي ـ لا بدافع الخوف والإكراه ـ هي المعلم المميز للمجتمع الديني. ومن رحم هذا المجتمع وحده تولد الحكومة الدينية. فمثل هذا التدين يضمن الشخصية الدينية والديمقراطية للحكم. إذ لا

تحتاج الديمقراطية للعقلانية والاتزان والوعي فحسب، بل للحرية والمشاركة الإرادية النابعة من الرضى والرغبة والقبول. تتحقق هذه العقلانية (التي يجب أن يتبناها الناس بملء إرادتهم وبكل حماس) حين يتحقق التناغم والانسجام بين المجالين الديني واللاديني. ويسمح هذا الإحساس العقلاني بتحويل وتنويع الفهم الديني. كما أن الاعتراف بمثل هذه التنويعات للفهم والتفسير سوف يدخل ـ بدوره ـ المرونة والتسامح إلى العلاقة بين الحكام والمحكومين، ويؤكد حقوق الرعايا، ويؤدي إلى كبح جماح سلوك وتصرفات الحكام. ونتيجة لذلك، سوف يصبح المجتمع أكثر ديمقراطية وإنسانية وعقلانية ونزاهة. إن بسط وقبض المعرفة، وتجديدها المتواصل، وإدراك الحقيقة بوصفها سبيلاً مراوغاً في متاهة، والإقرار بأن الإنسان مخلوق ملوث وكسول وغير معصوم، لكنه يمتلك برغم ذلك مصفوفة (array) من الحقوق الطبيعية، تشكل جميعا الشروط المسبقة الضرورية للديمقراطية وركائزها الابستمولوجية والانثروبولوجية. وإذا أضيفت هذه المبادئ ذاتها إلى المعرفة الدينية وتلقت الاحترام من المتدينين، فإن النتيجة ستكون ديمقراطية دينية[1]. أما الأنظمة والقواعد العملية والحكومية والعلاقات الاجتماعية فتولد من رحم الافتراضات النظرية، مثلما تتغذى الفروع على الأصول والجذور. وجذر الديمقراطية هو رؤية متبصرة جديدة اكتسبتها الإنسانية حول نفسها وحدود معرفتها. وحيثما سمح لهذه البذرة بالنمو فسوف تزهر التمظهرات الخارجية للديمقراطية حتماً.

3- مفارقة «الحكومة الدينية الديمقراطية»: تبادل نقدي للآراء

حكم بعض النقاد على فكرة الحكومة الدينية الديمقراطية بأنها غير معقولة وبالغة السخف. واستشهدوا على ذلك بظواهر وأحكام وقواعد في المجتمعات الإسلامية مثل اللامساواة على صعيدي الجندر (النوع الاجتماعي) والمعتقد، والثيوقراطية، والسلطة المطلقة للفقهاء، وإنزال عقوبة القتل بالمرتدين، واعتبار الكفار نجسين، ودوغمائية المعتقدات، وافتقاد أحكام القوانين الدينية للمرونة

عموما كما يتبدى في العداء المتأصل في الدين والحكومة الدينية تجاه الديمقراطية. كما اتهموا المتشبثين بفكرة التساوق والانسجام بين الديمقراطية والدين بالجهل بالطبيعة الحقيقية للدين (انظر مقالة حامد بيدار «مفارقة الإسلام والديمقراطية»، «كيان»، ع 19).

هنالك ثلاثة أخطاء خطرة ومظلمة تعتم أفق حكم الأطروحة الآنفة. أولاً، جرت مساواة الديمقراطية بالليبرالية المتطرفة[2]. ثانياً، فصلت الشريعة عن ركائزها المؤسسة، واستشهد بها خارج السياق، ثم قدمت كبينة ودليل. ثالثاً، والأهم، جرت مساواة الحكومة الديمقراطية الدينية بالحكومة الفقهية الدينية [3] وهوجمت بوصفها كتلة صماء واحدة. من الواجب أن نذكر بكل صراحة ووضوح أن الافتراضات الثلاثة خاطئة.

إذا كان الجدل يدور حول تساوق وانسجام الحكومة الفقهية الدينية مع الديمقراطية، فإن رعاة النظام الفقهي[4]. يتجنبون لقب الديمقراطية؛ بل يفاخرون ويبتهجون بمعارضتها، لأنهم يعتبرونها ثمرة من ثمار الثقافة الغربية العلمانية. وتكشف المقتطفات التي يستشهد بها النقاد (والمأخوذة من بيانات وتصريحات بعض العلماء والخطباء الدينيين) من أجل رسم صورة للديمقراطية الدينية تظهرها كـ"مفارقة"، تكشف عن سوء فهم النقاد للديمقراطية الدينية، التي يطابقون بينها وبين الحكومة الفقهية الدينية.

لكن الحقيقة أن الشريعة ليست مرادفة لكلية الدين؛ ولا الجدل حول الحكومة الدينية الديمقراطية جدل فقهي صرف. علاوة على ذلك، تختلف العبارات الفقهية عن الابستمولوجية، ولا ينبغي على عقل منهجي الجمع بين المجالين. ومن الواضح أن المفهوم الفقهي للإسلام قد شغل بهاجسه بعض العقول إلى حد السماح بطرح الحجج الابستمولوجية كمقولات فقهية. وجرى التعامل مع الديمقراطية ذاتها في بعض الأوساط كممارسة دينية خاضعة للفروض العبادية أو المحظورات الشعائرية.

تضم الديمقراطية منهجا لتقييد سلطة الحكام وعقلنة مداولاتهم وسياساتهم، بحيث يكونون أقل عرضة للخطأ والفساد، وأكثر انفتاحاً على النصح والاعتدال والمشورة؛ وبحيث لا يصبح العنف والثورة أمرا ضرورياً. إن الفصل بين السلطات، والتعليم الإلزامي، وحرية واستقلالية الصحافة، وحرية التعبير، والمجالس الاستشارية على مختلف مستويات عملية صنع القرار، والأحزاب السياسية، والانتخابات، والبرلمانات، تمثل كلها أساليب وطرائق لتحقيق وتأمين الديمقراطية. وبالمقابل، فإن الأمة الجاهلة، التي لا تعرف حقوقها، ولا تقدر على اكتسابها، أي الأمة المحرومة من الحق في النقد والاختيار، لن تكون قادرة على تحقيق الديمقراطية.

لكن اللاإرادية والتردد لا يعتبران من الركائز الضرورية ولا الشروط المسبقة للديمقراطية. بل على العكس، فالمراجعة المستمرة والنقد المتواصل وتجديد الأفكار والمعتقدات، متبوعة جميعاً بالتنقيح والتصحيح، والقياس والمعايرة، والتغيير والتحويل لسياسات وقرارات وسلطات الحكام، تعتبر من بين المسؤوليات الروتينية للمجتمعات الديمقراطية. ولا شك في أن الديمقراطية منخرطة في عملية اصطفاء واستقصاء لا نهاية لها، بينما يعتقد المجتمع الديني أنه اتخذ خياراً حاسماً وأن الإجابة في متناوله: لقد اختار سبيل التدين وقرر العيش في ظل المعتقد الديني. لكن هذا القرار التمهيدي للمجتمعات الدينية يعبد الطريق لسلسلة لاحقة ولا حصر لها من القرارات الصعبة والاختبارات العسيرة. ومنذ الآن، سنقول إن الفهم الديني هو الذي يحتاج لفحص استقصائي مستمر. وعليه أن يجتاز الحلقات والدوائر الصعبة للقبض والبسط والتعديل والتوازن:

على طريق الحب، يكمن مائه خطر، إضافة إلى الغفلة، ولكن؛
لن تقول: ما إن أصل إلى نهاية العمر، سوف أنجو[5].

يلاحظ كاتب المقالة المحترم حول «مفارقة الإسلام والديمقراطية» أن «من المتعذر الجمع بين الإسلام والديمقراطية، إلا إذا جرت علمنة الإسلام بصورة شاملة». ولا ريب أن هذا الاعتقاد ينبع من افتراض تماثل الليبرالية النسبوية

والديمقراطية. لكن الديمقراطية لا تطلب من المؤمنين التخلي عن معتقداتهم، وعلمنة عقيدتهم، وفقدان إيمانهم بالحماية الإلهية. فلماذا نترك دينا اعتنقه المؤمنون بكل حرية وحماسة؟ لمَ لا يسمح للمؤمنين بتقوية وتعزيز ونشر معتقدهم؟ إن الممارسة التي تنتهك الديمقراطية فعلا ليست اعتناق دين بل فرض معتقد معين أو معاقبة من لا يؤمن به. ومن نافل القول إن هذه الممارسات ليست مباحة ولا مرغوبة في الحكومة الدينية الديمقراطية (رغم أن بعضهم قد يتغاضى عنها في الحكومة الفقهية).

يعتبر السيد بيدار مبدأ الاختيار الحر سابقا على مبدأ لا معصومية البشر، ويرى في عالم الأفكار «أهم تمظهرات الاختيار الإنساني الحر». كما يفترض اقتراحه أن البشر أحرار في اختيار الدين أو اللادين في أي وقت وتحت أي ظرف، وبالتالي يساوي بين الحرية والتردد (في اتخاذ القرار). وبرغم العيوب والشروخ المنطقية في حجة كهذه، إلا أن من الممكن الإشارة إلى أنها لا تعني أن المجتمع الديني الحر الإرادة ليس حرا أو أن الدين والديمقراطية متنافيان ومتنافران. ويبدو أن السيد بيدار لم يلاحظ أن الحرية لا تحتم التناقض الدائم والعجز عن اتخاذ قرار أو التوصل إليه. إن اعتناق دين، والاعتماد عليه، والالتزام والإيمان به (وهي قرارات مستقلة وذاتية) لا يتناقض مع حرية الاختيار. وهذا هو معنى المقولة الكلامية "القيد المفروض ذاتيا ليس قيداً».

ليس افتراض الإرادة الحرة أو الاعتقاد بلا معصومية البشر في المجتمعات الليبرالية هما اللذان يجعلان الدين يتنازل عن عرش الحكم النهائي والقول الفصل. كما لا تعتبر مثل هذه الافتراضات مسؤولة عن حيادية الحكومة الليبرالية وانتشار التقييم العلمي والعملي للدين. هنالك حقيقة ابستمولوجية أخرى مسؤولة ـ جزئياً ـ عن كل ذلك: يعتبر الفلاسفة الليبراليون الحجج الميتافيزيقية غير قابلة للتثبت والتحقق والتكذيب. وبالتالي، فهم يحكمون على الجدل حول صدق أو زيف المعتقدات الدينية بأنه عبثي ولا نهاية له. كما يشيرون

إلى ديمومة وتعددية الممارسات الدينية المتنوعة وصرامتها العقدية كدليل تاريخي. لذلك، يطالبون بالتعايش السلمي بين المنظومات الاعتقادية المتعددة. أما موقفهم الحيادي فيمكنهم من رفض النزاعات بين المذاهب والنحل[6] باعتبارها مسعى عبثيا يبحث عن الحقيقة في مستنقع الأوهام والأضاليل[7]. ومن ثم، ينظرون إلى تنوع وتعددية المعتقدات باعتبارهما متساوقين مع خطة إلهية لتوزيع الهداية تحت أقنعة عديدة.

لكن دعونا نتذكر أن هذه المجتمعات الليبرالية ذاتها، برغم اعتقادها الراسخ بحرية الإرادة ولا معصومية البشر، لن تتخلى عن زمام صنع القرار المتعلق بالشؤون الواضحة والمختبرة جيدا لصالح النزوات الشعبية. ولن تبرر إعادة الاستقصاء العشوائي للأشياء كلها. ولا توجد حكومة ليبرالية تؤسس تقانتها الحديثة على الفيزياء الأرسطية، أو تعيد تقصي واختبار نظريات ميتة مثل نظرية فلوغستون حول الاشتعال التي سادت قبل نظرية الأوكسجين. ولن تعرض في اختباراتها الناس لأمراض فتاكة مثل الطاعون والجدري. ولن يسمح لأحد بتحرير هذه الشياطين الملعونة من زنزاناتها المسحورة، وإلا سيتعرض لعقاب القانون. في الوقت ذاته، يُسمح لتشكيلة «ملونة» من العقائد الدينية بالتكاثر والانتشار. بكلمات أخرى، مع أن الدولة في الحكومات الليبرالية تبقى حيادية تجاه الدعاوى الدينية، إلا أنها لا تظل حيادية حين يتعلق الأمر بالمنجزات العلمية. صحيح إذن أن المجتمع الليبرالي لم يعد دينيا بل هو مجتمع علمي. فالمكانة ذاتها التي تسبغ على الدين واليقين الديني في المجتمعات الدينية تمنح للعلم في المجتمعات الليبرالية[8]. لقد بلغت القواعد العلمية التجريبية، القابلة للإثبات والدحض، مكانة عظيمة ومرتبة رفيعة (تستحقهما) بحيث لا يتصور مفكر عاشق للحرية أن ينتقدها بشكل عشوائي وتعسفي، تماما كما لا يفكر حكيم متيقظ حصيف بترك هذه القواعد العلمية في أيدي العامة والهواة والأغرار. لكن العلم، برغم قابليته للخطأ كمنجز بشري، بلغ درجة من الإتقان جعلته ينال مكانة مرموقة وموقعاً حصيناً، وذلك بفضل عمليات النقد والصقل

البشرية بكل ما اتصفت به من حرية وشجاعة. هذا الموقع السامي والممجد للعلم لم يضعف الإرادة الحرة والكرامة الإنسانية، ولا الهوية الليبرالية للمجتمع على أقل تقدير. وإذا كان الدين في مثل هذه المجتمعات لا يُعد شريكاً مساوياً للعلم، فلا يرجع السبب إلى أن الليبرالية تعتبر البشر صناع قرار مستقلين وتسمح لهم بتغيير دينهم باستمرار، بل لأنها لا تعترف بالعلم والدين كمصدرين متشابهين ومتماثلين للمعرفة. وهذا مؤسس على الابستمولوجيا لا على التصويت الشعبي. لذلك، يحافظ الموقف الديني (الذي ينزل مرتبة الحكم إلى مستوى المعرفة الدينية المشتركة) على العلاقة الابستمولوجية ذاتها التي يقيمها الموقف العلمي (الذي ينزل مرتبة الحكم إلى مستوى الحكمة المشتركة للممارسين) مع الديمقراطية. خطأ آخر ارتكبه السيد بيدار عندما ساوى بين حرية الاختيار وبين التردد والتناقض والتقلب، وغياب ركيزة مؤسسة للحكم المنطقي، ليعلن بالتالي التنافر بين الدين والديمقراطية. لكن المعرفة الدينية مفتوحة (احتماليا) على النقد كالمعرفة العلمية؛ وسلطة الدين في المعرفة الدينية كسلطة العلم في المعرفة العلمية. إن قبض وبسط المعرفة العلمية والمعرفة الدينية يشتركان في التقلبات والمسارات ذاتها.

وأخطأ السيد بيدار أيضا عندما ظن أن الليبرالية حيادية في موضوعات العلم أو الدين. وساوى بين العقيدة التشككية لليبرالية وإيمانها بلامعصومية المعرفة البشرية وبين الحيادية المطلقة. صحيح أن المجتمع الليبرالي اتخذ المبادئ الآنفة كأساس لحياته ومعتقده، لكنه في الممارسة العملية، ونتيجة لتلك الانتقادات ذاتها، تبنى مواقف محددة فيما يتعلق بالعلم والدين ولم يعد يستحسن تعدياتهما وتجاوزاتهما.

إن أنبياء الفلسفة الليبرالية ليسوا فقط ميل، ولوك، وروسو، وسميث، وبيل، وفولتير، و(من بين المعاصرين) راولز، وفريدمان؛ بل هم كانط، وهيوم، و(من بين المعاصرين) رسل، وكوين، وكارناب أيضا. ويجب إضافة أعضاء المجموعة الأخيرة

إلى مؤسسي ومؤيدي المجتمع الليبرالي لأنهم يشتركون في الاعتقاد بأن حل العقد المستعصية للأسئلة الميتافيزيقية أمر بعيد الاحتمال. بل يذهبون إلى حد إعلان أن أي تورط في الموضوعات الميتافيزيقية الماورائية هو تجاوز لحدود العقلانية برمتها. لكن، لو تمتع الدين بمكانة العلم الابستمولوجي، ولو لم تضعفه الغارات الفلسفية والعلمية التي شنها العلماء والمفكرون الغربيون، لبقي المجتمع (وهذا احتمال معقول) «دينياً» وديمقراطياً في آن معا، مثلما بقي «علمياً» وديمقراطياً.

كان الافتراق عن الميتافيزيقيا يعني، بالنسبة للغرب، الافتراق عن متطلباتها جميعا: الكنيسة والاكليروس، القوانين المقدسة، الأخلاق، التقييدات الدينية، الحكم الكهنوتي، التسليم والخضوع. باختصار، جرى التخلي عن كل مؤسسة دينية تشرف على الشؤون الدنيوية بأي طريقة كانت. وبدت القطيعة عميقة إلى حد تحرير الإنسانية من «طفولتها» ووضع مصيرها وقرارها المتعلق بشؤونها كافة في يديها، على حد تعبير كانط. ومنذ ذلك الحين، بلغ الإنسان مركزا محوريا غير مسبوق في تاريخ العالم. كانت الحرية الليبرالية تحررا من قيود الدين والميتافيزيقيا، ومن الوصاية الإلهية. وكان لها أساس ابستمولوجي وعقلاني. إذ لم يكتشف الفلاسفة الليبراليون لامعصومية الإنسان والإرادة الحرة، بل اكتشفوا أن الميتافيزيقيا خارجة عن الموضوع وغير ذات صلة. لقد شكل أهم إنجازاتهم هذا، إضافة إلى ظهور المعرفة العلمية والاقتصاد الحر، المجتمع الليبرالي. لكن الإلحاد بحد ذاته لا يستلزم الانعتاق من الطغيان والاستبداد والتوتاليتارية. فالشيوعية أعلنت الإلحاد لكنها رعت وعززت شكلا وحشيا وقاسيا من الديكتاتورية. إذن، الديمقراطية ليست نتيجة للإلحاد ولا حليفة له. أما مساواة الليبرالية بالديمقراطية فتؤشر بدلالتها ـ الفورية ـ على جهل مطبق بالأولى وظلم خطير للثانية. إذ إن للمجتمع الديمقراطي الليبرالي ركائز متعددة. ومع أن أسسه العديدة ليست متناقضة ومتضادة، إلا أنها أبعد ما تكون عن الحتمية

المتبادلة. لذلك، يمكن منطقيا فصلها. وفكرة المجتمع الديني الديمقراطي هي نتيجة الفصل المنطقي لاقتران الديمقراطية بالليبرالية. وبذلك، فهي مشابهة لمحاولات الديمقراطيين الاجتماعيين فصل الديمقراطية عن الرأسمالية[9].

في العادة، يستنتج معارضو الديمقراطية الدينية ما يلي: نظرا لأن الليبرالية متطابقة مع الديمقراطية أو مطلبا لها، وأن التدين ليس له صلة بالليبرالية؛ لذلك لا يمكن للتدين التعايش مع الديمقراطية. لكن، وكما قدمنا الحجة آنفا، فإن هذه الفرضية ليست صحيحة.

4- هل يناقض الإيمان التسامح؟

يقول بيدار: [«مفارقة الإسلام والديمقراطية»، «كيان»، ع : 19] «إذا اعتبر مذهب فكري أو دين نفسه مهدا للحقيقة، وقارب الأفكار والأديان الأخرى كتمظهرات للردة والشرك والانخداع والغرور، فإنه لا يترك مجالا لأي حكومة ديمقراطية». ثم يلجأ إلى آيات من القرآن الكريم تقدم الإسلام كدين الحق والتقوى، وتأمر المسلمين بمقاتلة الكفار والمشركين والمفسدين، وإقامة سلطان الدين الحق في الأرض.

ومع أن مناقشة المعرفة الدينية (داخل مجال الدين)، أي تفسير الآيات القرآنية أو الأحكام الفقهية، قبل نقد أسسها الابستمولوجية والانثرولوجية، أمر غير صحيح على هذا المستوى من النقاش، إلا أنني أجيب باختصار إن الطبيعة الديمقراطية للدين لا تعتمد على نسبية الحقيقة، واعتبار المعتقدات الراسخة للمؤمنين بمثابة تهديد للديمقراطية خطأ شنيع آخر. فالشيء الوحيد المطلوب من الديمقراطية هو التسامح مع مختلف وجهات النظر وأصحابها. فمن يزعم بأن الشرط المسبق للتسامح مع الأفكار وأصحابها هو تخلي هؤلاء عن معتقداتهم؟ لربما نعتبر فكرة ما خاطئة كليا بينما لا نوجه اللوم إلى حاملها ونحكم عليه بأنه شخص يستحق الاحترام والتقدير وحتى المديح. لنتأمل المجادلات الراهنة بين العلماء والفلاسفة. فهي أيضا لا تنطلق من مبدأ الشك.

وليس صحيحاً أن العلماء والمفكرين المترددين هم وحدهم الذين يسمحون بالنقد ويقدرونه ويعتبرون خصومهم ومعارضيهم أهلا للحوار والنقاش والجدل. فهذا ما يفعله بالضبط الموقنون أيضاً. إن التسامح، مثلما أكد أصحاب الفطنة والذكاء من المراقبين المعنيين[10]، أمر يتعلق بالمعتقدين لا بالمعتقدات.

تنبعث هذه الرؤية الحصيفة من معرفة ثانية، من موقع مشرف يتوضع فوق وفيما وراء ميدان صراع الأفكار، موقع يمكن منه مسح وسبر الأسباب الدافعة والوسائل المعقدة التي تجعل العقول مدركة، والقلوب ملتزمة، والمؤمنين مخلصين للأفكار. من وجهة النظر هذه، يمكننا تقدير كيف استطاع شخص منقطع إلى العلم ومحب للحقيقة، مثل أبي حامد الغزالي (1058 ـ 1111 م) أن يدير ظهره للمتعة والسلطة، ويتحمل سنوات الألم والتبريح والتقشف، والبحث الذي لا يلين عن الحقيقة، ليصل في نهاية المطاف إلى الصيغة الصحيحة والسليمة للإسلام السني. في حين يقضي شخص آخر، هو القديس فرانسيس أسيسي (1226 - 1182)، مرحلة الشباب سعيا وراء المتع الدنيوية[11]، وفي نهاية المطاف يلتاع قلبه بحب المسيح ويعيش حياة جديدة من التصوف والرهبنة. لم يكن أي منهما مهملا أو مقصرا في مسعاه، حتى وإن توصلا إلى نتائج مختلفة. وبذلك تسوّغ «معركة الاثنتين وسبعين ملة»، ويبرئ المتحاربون (لكن ليس أفكارهم). ويعتبر كل منهم مستحقا للمديح والتمجيد في موقعه الخاص. علاوة على ذلك، من المعتقد أن شمس الهداية الإلهية منتشرة على أوسع نطاق بحيث يمكن للساعين إليها جميعا أن يتمتعوا بأشعتها المباركة. إن تسويغ «معركة الاثنتين وسبعين ملة» هو النصيحة الحكيمة للعارفين التقاة من حكمائنا، مع أنه لم يكن نتيجة «الذهنية الليبرالية» أو الكفر أو التشكك. بل نتيجة توجههم الانثروبولوجي الفلسفي العميق ومعرفتهم الحميمة بتعقيدات النفس البشرية.

تتطلب الديمقراطية منا أن نحول انتباهنا عن حضيض «الأسباب التبريرية» إلى يفاع «الأسباب الدافعة». إذ ينتمي فصل الصدق عن الكذب، وقبول أحدهما ورفض الآخر، إلى مجال «التبرير»؛ بينما ينتج التسامح والصبر عن تقدير

«الدافع»[12]. هنالك أسباب دافعة لإيمان شخص وكفر آخر؛ وقبول واحد على «طريق السمعة الحسنة» ورفض غيره[13]. لهذا السبب يهمس المؤمنون في صلواتهم: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا» (آل عمران: 8) الإمام الحسين، حفيد النبي، يحمد الله في «صلاة عرفة» على منحه نعمة الإسلام، ولأنه لم يجعله يعيش لرأفته به «في دولة أئمة الكفر» الذين نقضوا عهده وكذبوا رسله. حقا:

في مسألة ماء الورد والورد، كتب في لوح القدر

أن تصبح واحدة مومس السوق، وأخرى جليلة خلف سترها[14]

مهما يكن من أمر، فإن اللجوء إلى الأسباب الدافعة لا يمثل تضحية بالأسباب التبريرية ولا نشر الانهزامية والجبرية. فمن بين التعاليم الثمينة لحكمائنا العارفين أن جمع الإرادة الحرة والسببية/العلية أمر ممكن مثل جمع الجبرية مع السببية، وبالتالي لا يفضي الانتباه إلى الأسباب الدافعة إلى الجبرية. أية نعمة مباركة أن نحافظ على تراتبية المفاهيم، ونضع الأسباب الدافعة والأسباب التبريرية والقدر في أماكنها المناسبة، ونمتنع عن التضحية بأحدها على مذبح الآخر. إن التسامح الديني مؤسس على مثل هذا الفهم الحكيم الحصيف. ولا علاقة له بجعل الحقيقة نسبية، والتخلي عن الإيمان واليقين والإرادة الحرة، أو مساواة الصدق بالكذب.

أصاب هذا الخطأ بآفته العديد من المفكرين ذوي النوايا الحسنة، الذين عندما أخفقوا في التمييز بين الأسباب الدافعة والأسباب التبريرية، افترضوا أن الشرط الضروري للتسامح هو التخلي عن كل التزام بالمبادئ. وحين واجههم الاعتراض التالي: كيف تبررون «الالتزام» بمبدأ التسامح ذاته، تعثروا وسقطوا بخرق في الفخ الذي يتعذر تجنبه: «حسنا، هذا استثناء»، وبذلك أعادوا التوكيد على صحة الالتزام بالمبادئ وأضعفوا حجتهم بضربة واحدة. لكن الحقيقة أن الشرط الوحيد للتسامح هو التخلي عن الارتباطات الطفولية والفجة والغريزة [15] أما الفشل في الانتقال من عالم الأسباب التبريرية إلى عالم الأسباب

الدافعة فيؤدي إلى حصر الفرد في الرحم الضيق لذهنه وعصره، والغفلة عن روعة العالم الأعظم للأسباب الدافعة والوسائل، والجهل بصناعة «القدر البارع»، والعجز عن إيجاد العذر لـ"الزاهد الناسك الذي تعثر في سبيله»[16].

وبالنسبة لقضية قتال المشركين، فإن أقل ما يمكن أن نقول هو أنه حدث وكان حكما يتعلق بحقبة تأسيس الدين لا بفترة الاستقرار[17]. وفي الحقيقة، حظر عدد كبير من فقهاء الشيعة إعلان الجهاد خلال حقبة «الغيبة الكبرى»[18]. ويمكن قول الكثير عن فلسفة هذه الفتوى. لكن طالما لم يحدد ويقرر مكان ومكانة الفقه بشكل كاف، فإن اللجوء إلى الحجج الفقهية في مجال الابستمولوجيا سوف يبهم الأمور أكثر مما يجليها[19].

على أية حال، يصيب بيدار حين يستنتج أن «الحكومات لا يحق لها فرض دين على مواطنيها. وليس من حقها أيضاً إملاء تفسير محدد للدين على أتباعه». لكنه يخطئ عندما يعتبر «الغموض الجوهري للحقيقة والإرادة الحرة للإنسان، وهي حق غير قابل للتصرف» دليلاً يثبت النتيجة التي توصل إليها.

5- حرية المعتقد كحق لا يمكن التصرف به تستدعي حرية الدين

الإيمان تجربة شخصية وخاصة حصريا. ونحن نعتنق المعتقد الإيماني بشكل فردي مثلما نواجه الموت فرديا. لدينا شعائر وأفعال مجتمعية مشتركة وهذا لا ينطبق على الإيمان. صحيح أن التعبيرات عن الإيمان هي عامة، لكن جوهر الإيمان غامض وخاص. أما مجال الإيمان فهو مشابه للآخرة، حيث يأتي الناس فرادى: «وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً»[20].

الإيمان والحب من البذرة نفسها. ففي نسيج الإيمان يتشابك الحماس والعاطفة والحب والتحقق والتثبت. فالمرء يعشق منعزلا، ويحب منعزلا، ويتثبت منعزلا. الإيمان أيضا يعادي الشراكة، كما يقول جلال الدين الرومي: «يحيا الحب، المدمر الرائع للشراكة»[21]. ولا يوجد شيء اسمه عشق أو حب أو تثبت

جمعي. والحب الحقيقي متوقف على الفردانية والحرية. وانحدارهما معادل لانحدار الإيمان، مثلما يساوي انبعاثهما انبعاثه. هذه الأغنية الشجية المنبعثة من منارة الحكمة تماثل الصورة المدهشة المنقوشة على لوحة الهداية: «لا إكراه في الدين»[22]. الأمر الذي يعني أن يد الطغيان عاجزة عن غرس بذرة التدين بالقوة في تربة القلوب. فلا يمكن لمرسوم ملكي ولا لحكم عقلي أن يسبب أو يزيد الإيمان أو الحب. «عتبة الحب أعلى بكثير من مملكة العقل»[23]. ولا مكان للإكراه والإجبار هنا؛ فهذا عالم الغواية السحرية[24].

قد نستطيع أن نأمر البشر بالتصرف بشكل موحد وبسيط وواضح، لكن ماذا نقول عن المعتقدات الإيمانية التي هي أكثر مراوغة وتملصا وحيوية من الملائكة، والتي لا تغامر بالخروج من توحدها وعزلتها؟ كم هو ساذج ذلك الطموح بالهيمنة على مثل هذه الملائكة الشجاعة الرشيقة، التي لا تمزق حجابها ولا تتحول إلى عبيد لبعضها بعضا. فهي لا تنحني لا أمام التناسق ولا أمام الكشف. ولا تقبل قوة ولا شراكة. ولا تتخلى عن الفردية ولا الحرية. ولن يحاول سوى أحمق إيقاع طريدة كهذه في الفخ.

أتى الأنبياء بالحب لكي يسحروا قلوب الأطهار والأخيار. أما معجزاتهم فقصد منها «قهر الأعداء» لا ترويع القلوب أو غرس الإيمان. وإذا طالبوا بأي امتثال أو خضوع خارجي، فقد انطلقوا من قوة إغراء القلوب. وكانت سطوتهم على النفوس والأرواح لا على الأجساد والأبدان. فنسيم أرواح الأتباع المخلصين هو الذي حرك أجساد المؤمنين وبعث فيها النشاط والحيوية.

أقام الأنبياء مجتمعات روحانية مؤمنة، لا قانونية ـ مادية. وانطلقوا من العقائد الإيمانية والأفئدة، ثم انتقلوا إلى الشعائر الواجبات والالتزامات. وكانوا مدركين بأن في مقدورهم تأسيس مجتمع شرعي ـ شعائري اعتمادا على القوة والإجبار والإكراه. لكن توجيه مثل هذا المجتمع نحو الإيمان ليس بالقدر ذاته من السهولة. إذ يمكن استخدام الإكراه في فرض الأنظمة والقواعد والأحكام الدينية، لكن كيف

يمكن غرس الدين والإيمان؟ هل يستحق الفعل بدون اقتناع، والجسد بدون روح، والمظهر بدون جوهر، تباريح وآلام وتضحيات الأنبياء؟ لقد كانوا ينشدون اجتذاب المؤمنين وتعريف قلوبهم بالإيمان الحر والحيوي والمعنوي، وبالتالي بث الخشوع والتقوى فيهم، روحيا وجسديا. كانوا كالشمس التي ترسل أشعتها الدافئة على الأفئدة لتتوهج حرارتها الداخلية عبر الأطراف المجمدة. تحاوروا مع القلوب المتحمسة الطامعة بالمغفرة، واستخدموا أسلوبا ساحرا فاتنا، فكانت النتيجة إيمانا أجمع عليه المؤمنون، لا خضوعا فرضه الخوف والذعر. عرفوا أنفسهم وقالوا لمحاوريهم بصراحة ووضوح: «أنلزمكموها وأنتم لها كارهون»؟[26].

إن جوهر المجتمع الديني هو الاختيار الحر للإيمان لا الإكراه والخضوع. العقائد الإيمانية تتفاوت وتتقلب تبعا لشخصيات الناس. وهذا لا يصدق على الإيمان الديني فقط، بل على الفهم الديني أيضا. فلكل إنسان علاقة خاصة بربه، وفي توحده وخلوته تهمس روحه صلوات سرية وتسمع إجابات حاذقة خفية. ولا توجد نهاية أو شبيه لهذه الهمسات. المجتمع الديني مؤسس على الإيمان الحر والخفي والفهم المتجدد والمتنوع. والمجتمع الذي يبدو دينيا ويفتقد الإيمان هو صدفة بدون لؤلؤة، وجه بدون روح، مظهر بدون جوهر. مجتمع لا يرغبه الأنبياء ولا يتصوره الحكماء. والشريعة لا قيمة لها إذا لم تسع إلى ملاذ الإيمان. وكل يد تنزع الحرية عن الإيمان والحيوية عن الفهم الديني، بالاغتصاب أو بالسلب، تلحق الأذى بأساس ومعنى المجتمع الديني. إن إجبار الأفراد على إعلان الإيمان بألسنتهم حتى وإن لم يؤمنوا به في قلوبهم؛ وشل العقول بواسطة فرض العقيدة، والدعاية، والتهديد؛ وإغلاق أبواب النقد والمراجعة والتعديل، بحيث يرضخ الجميع لإيديولوجية وحيدة، لا توجد مجتمعا دينيا بل كتلة صماء صلدة ومروعة من الرعايا العاجزين والمذعنين والمنافقين.

كيف يمكن لجزء من الدين، أي قواعده وأحكامه الفقهية، أن يناقض جزأه الآخرين، أي كتابه المقدس، ويحرم أتباعه من الخيار الحر والمدروس والمتروي للدين، ويرفض الامتثال لروحه، ويتجاهل ديناميات الفهم الديني وحرية المعتقد

الإيماني؟ كيف يمكن لقانون ديني أن يجبر الأتباع على إيمان مخيف وإدراك ستاتيكي للدين؟ كيف يمكن أن يقنع بإقامة نظام دنيوي وظاهري صرف، باسم محاربة الكفر والتجديف على الله، ويخنق حرية الإيمان؟ لابد أن يكون مثل هذا القانون الديني مزعزع الأركان، فاقد المرونة والصحة، كجسد لا يطيع قلبه وعقله.

برغم جدل بيدار وحجته، فإن حكم قتل المشركين والمرتدين، مهما كانت معقوليته أو علته أو فلسفته، ما كان ليصدر من أجل دفع الناس لاعتناق الإيمان نفاقا؛ وإجبارهم على التخلي عن البحث والنظر في الشؤون الدينية تحت تهديد السيف؛ وحثهم على إخفاء الحقائق التي توصلوا إليها؛ واستخدام أي ذريعة تبريرية لإكراه العلماء والمفكرين الأحرار؛ ومحاباة الإيمان المنافق والمرائي والخالي من التأمل والتفكير على حساب مبدأ الشك والتساؤل والاستقصاء وحب الحقيقة؛ وإلقاء الباحثين عن الحقيقة في غيهب النسيان عندما يظهرون أوهى إشارة تلمح إلى الفضول والشك؛ والقضاء على آخر فضلة من الشجاعة في نفوس المفكرين ومحاصرتهم داخل أسوار الشعارات الدوغمائية المتحجرة؛ وتقييد أقدام وأجنحة الفهم والفكر القائمين على التساؤل الغريزي وحب الاستطلاع؛ واستبدال التقوى القائمة على النفاق والخوف بالإيمان الإرادي النابع عن الرضا والقبول (التي تلحق الضر به)؛ وتفضيل إغلاق الأفواه على فتح القلوب. لا يرغب الله ولا نبيه بمثل هذا التدين الذي لا ينتج ازدهارا دنيويا ولا خلاصا أخرويا. ولربما يمكن تأسيس حكومة استبدادية توتاليتارية وإيديولوجية ترويعية على مثل هذه المقدمات والفرضيات، لكن ليس حكومة دينية آمنة. فالمقصود من الدين أن يفهمه الناس ويعتنقوه إراديا وعن طيب خاطر لا أن يخضع الخائفين المترددين[27]. أما فضيلته فتكمن في قدرته على الإقناع والاستمالة لا على الترعيب والترهيب.

قد يكره الناس على التصرف والعمل بتوافق وانسجام، لكن يتعذر إجبارهم على فهم الدين بشكل موحد. وربما يكرهون على إعلان إيمانهم، لكن يستحيل إجبارهم على قبول الإيمان في قلوبهم. ومثل الزهور البرية في الطبيعة، سوف

ينمو الإيمان ويزدهر حيثما يريد ويتخذ ما يشاء من لون وشذا. إن جماعة المؤمنين أشبه بغيضة برية منها بحديقة مجملة مزخرفة. وهي تدين بأريج إيمانها إلى هذه الروح المستقلة الجامحة. وتسخيرها ولجمها يعنيان خنقها. وبهذا المعنى لا يمكن للمجتمع الديني، المؤسس على الإيمان الحر والفهم الدينامي والحضور الفردي أمام الله، إلا أن يكون ديمقراطيا. ولذلك، ينبغي عدم اتخاذ الخضوع القائم على التخويف والقسر للقانون الديني بمثابة المحك المعياري للمجتمع الديني. وما إن يتم فصل الفقه، وهو علم دنيوي أساسا، عن الإيمان الشجاع الحر (كما يقول الغزالي)، حتى يتحول إلى علم دنيوي كليا، لا يناسب جماعة المؤمنين المثالية. وسيكون أداة للسيطرة العلمانية على الأجساد، لا للإشراف الروحي على القلوب. ومع ذلك، ووفقا لكلمات الغزالي الحكيمة والحصيفة فإن القلب خارج سلطة الفقيه[28]. إن الدين شأن من شؤون القلب لا الأطراف.

6- الديمقراطية: قلب الدين وقالبه

أعلن بعض فلاسفة السياسة أن الديمقراطية مناقضة للحرية والليبرالية، حيث اعتبروها ديكتاتورية الأغلبية (هايك)، أو حكم الأقلية باسم الأغلبية (ميل، دال). وبالرغم من أن الديمقراطية، بغض النظر عن طريقة تحديدها وتعريفها، تعد صيغة قانونية للحكم تسعى للحد من التجاوزات التعسفية لمخالفي القانون، إلا أنها تحث الناس على كبح بعض من شهواتهم ورغباتهم في سبيل تحقيق الأمن والازدهار والرخاء. القانون يعادي الحرية اللامشروطة وليس الديمقراطية. بعض المفكرين الآخرين الذين تأملوا في العلاقة بين الدين والديمقراطية، اعتبروا وجود القانون الديني والمكانة المقدسة للحاكم حاجزا يعيق الديمقراطية. كما فسروا صرامة الأحكام والقواعد الدينية كدليل يثبت الاستبداد الديني[29]. أما المدافعون عن الديمقراطية الدينية، من ناحية أخرى، فقد التجؤوا إلى تعددية المذاهب في الفقه كدليل يثبت التسامح الديني وتساوق المجتمع الديني مع التعددية الديمقراطية[30]. وعلى نحو مشابه، لجأ العديد من

المصلحين الإسلاميين (محمد عبده، المودودي، الغزالي)[31]. إلى القبول بمجالس الشورى، ومبدأ الإجماع، وأولوية الصالح العام للمؤمنين والمصلحة العامة، والاجتهاد، كبنية تثبت وجود المثل الديمقراطية داخل الدين والمجتمع الديني[32].

لكن هناك مفكرين معاصرين آخرين ما يزالون يميزون بين الحكومات الديمقراطية والدينية من خلال ميل القانون لاتباع نزوات الناس في الأولى والإملاءات الإلهية الثابتة في الثانية[33]. وتبقى الشريعة في هذه النقاشات كلها مركز الجدل الخلافي. وكأنما الطبيعة الدينية للمجتمع والحكومة وصفاتهما الأخرى جميعا متوقفة كليا على الشريعة. صحيح أن الديمقراطية هي بالأساس منهج للحكم ولتقييد السلطة، وصحيح أن تلك السلطة تسخر وتكبح من قبل القانون (البشري أو الإلهي)، لكن ينبغي أن نتذكر أن المجتمع والحكومة الدينيين يدينان بكل شيء، بما في ذلك أنظمتهما القانونية، إلى حقيقة أساسية وجوهرية: إيمان المؤمنين. وحين ينهار هذا الإيمان أو يشوه، فإن الأنظمة والقواعد الحكومية والدينية لن تكون مختلفة عن النظام العلماني. فعلى سبيل المثال، يمكن تطبيق الفقه الإسلامي على المجتمعات الدينية والعلمانية على حد سواء. مع أن التحقق الصحيح والجاذبية الحقيقية للفقه يعتمدان على إيمان المؤمنين، وهو إيمان ممزوج بالفردية والحرية ومغمور بالدينامية والتغيير. ومن المدهش اعتبار بعضهم أن دمقرطة الحكومة الدينية تتوقف على علمنة الدين والفقه. لكن يبقى هؤلاء محصورين ضمن إطار المفهوم الفقهي للإسلام. فبدلاً من اعتبار الفقه دينيا، يرون الدين قانونياً. وعوضاً عن التفكير بالجسد روحانياً، يعتبرون الروح دنيوية. لقد عتم هذا العائق الفكري الهائل على رؤيتهم للمجتمع الديني وقلبها رأسا على عقب. تحدث إليهم حول «الحكومة الديمقراطية الدينية» فيسمعونها «الحكومة الديمقراطية الفقهية». علاوة على أنهم يعتبرون أن الفقه لا يتأثر بإرادة الناس ولا يتعرض للتغيير. وبالتالي، يرفضون التدين الديمقراطي. كما يهمل هؤلاء الإيمان، العنصر الأكثر استقلالا ذاتيا في الدين، ويغفلون الفهم الديني، الأس الأكثر بشرية وجوهرية للتدين. ويتنازعون حول

الجسد ويتجاهلون الروح التي تحييه. فأي أصالة وسبب وأرضية يملكها الفقه إذا تجاهل حرية الإيمان والفهم البشري، ورفض تأسيس أحكامه عليهما، وأهمل مواءمة أنظمته وقواعده معهما؟ إن الديمقراطية الليبرالية تستمد إلهامها وقوتها من المسلمة الأصيلة التي تقول: البشر أحرار ومتفردون طبيعياً، وتتباين رغباتهم وآراؤهم بشكل لا يمكن دحضه، وكبح هذا الاختلاف المنوع أمر غير ممكن وغير مرغوب. هل التجديد المستمر للفهم الديني وتعددية المعتقدات الإيمانية أقل من تجدد وتنوع الرغبات؟ هل يرفض المجتمع الديني ـ بطبيعته ـ التعدد والتعددية؟ هل يفهم أولئك الذين تحملوا مد وجزر القلب، وانهيارات الشك، وصدامات المعتقدات، وأمواج الإيمان، وعنف العواصف الروحية، وتكثّر الرؤى الناهبة التي تهاجم بأسلوب وحشي لا يهدأ ملاذ القلب الرقيق الهش، أن تنوع النفوس وتباين الأرواح وشرود القلوب أعظم مائة مرة من الأفكار والمهمات والأطراف والميول والنوازع؟ الإيمان أكثر تنوعا وتلونا بمائة مرة من الكفر. وإذا كانت تعددية العلمانية تجعلها مناسبة وموائمة للديمقراطية، فإن جماعة المؤمنين (الأمة) أكثر مناسبة وملائمة لها بألف مرة.

أنت تفكر في الفقه، أدعوك إلى فقه الفقه[34]: لقد رأيت الماء، الآن انظر عبر الماء لتبصر الماء[35]. أنت تتحدث عن أجساد أجبرت على الخضوع، أدعوك إلى التفكير بالقلوب التي تمتثل طوعا وبكل حرية. أنت تحترم الاطراد والتناسق، والتقليد والمحاكاة، وطاعة الفقه والفقهاء، أناشدك تقدير تعقيد الاعتقاد وتلون الحرية وخفاء الإيمان ومرونة الإرادة والمشيئة. كم تسمو الروح على الجسد والقلب على الطين! حقا، إن الجماعة الدينية متعددة بطبعها وتعددية بطبيعتها. أما تعددية الطوائف والفرق الدينية فليست سوى مؤشر فظ وبدائي وسطحي على التعددية البارعة والمراوغة والخفية للأرواح. ولن يتمكن أحد من اختبار ومعرفة حكمة الكلمات التالية إلا بعد الدخول إلى ذلك العالم: "هنالك سبل لله بعدد الناس (أو حتى بعدد أنفاسهم)»[36].

من المؤكد أن معتقدات المقلدين الإيمانية، مثل عقولهم وأعمالهم، منسقة ومدجنة وسريعة التأثر بإيحاءات الآخرين. لكن ماذا عن إيمان العارفين والعاشقين؟ وأيهما أكثر نبلا وسموا؟ يزداد تدين المجتمع الديني بزيادة حريته وحرية حبه، وذلك مع استبداله الإيمان الممتحن والمختبر بالدوغمائية المتزمتة، وتفضيله للتعددية الجوانية على الوحدة البرانية الآلية والاسمية، والامتثال الطوعي على الخضوع الإجباري. هذه هي الروح التي كسرت الذراع الاستبدادية للطغيان الديني ونفخت روح الإيمان الحر في جسد السلطة. حقا إن الحكومة الفقهية الدينية لمجتمع المقلدين بعيدة عن الروح الديمقراطية بعد الحب عن الصبر والشيطان عن القرآن. وهذا هو بالضبط ما يدفع النقاد إلى نظم هجاء تشهيري مرير ولاذع بحق احتمال المصالحة والتوافق بين الدين والديمقراطية. دعوني إذن أعلن مرة أخرى وأخيرة: لا يمكن لحكومة دينية تحكم مؤمنين ولا مجتمع متيقظ يحترم حرية ودينامية الفهم الديني إلا أن يكونا حكومة ومجتمعا ديمقراطيين.

من الواضح أن المناقشة قد تقدمت من احتمال إلى ضرورة تعايش الدين والديمقراطية. فنحن لم نعد نزعم أن بمقدور الحكومة الدينية الأصيلة أن تكون ديمقراطية، بل نؤكد استحالة أن تكون غير ذلك. لكن هذا الزعم لا يمكن إطلاقه إلا على السيطرة الدينية على القلوب لا على الهيمنة الفقهية على الأجساد. نحن ننادي بمجتمع من المؤمنين والشجعان لا بمجتمع من المقلدين المذعنين. ونتحدث عن القلوب التي أترعها الإيمان وعشقته بحرية وإخلاص؛ قلوب تسعى إلى رب رحيم ومعشوق "ينظر إلى الأحوال الجوانية لا التعبيرات البرانية»[37]. ولربما يمكن إجبار أجساد المؤمنين لكن ليس أرواحهم. المجتمع الديني ليس مجتمعا يوافق عليه الناس بأفعالهم ويرفضونه بقلوبهم. لهذا السبب نقول: لا يمكن تصور قيام حكومة دينية إلا على المتدينين، لكن يمكن للحكومة الفقهية أن تحكم المتدينين وغير المتدينين.

هل يعني هذا أن المجتمع الديني يزدري التمثلات الخارجية للدين (الشريعة)؟ لا أبدا. فالحجج الآنفة تزعم فقط أن تطبيق القانون الديني لا يشكل المعيار الوحيد للمجتمع الديني. إذ يجب أن ينطلق تقييم مثل هذا المجتمع من روحه، أي من أخلاقياته وإيمانه لا من مظهره. لذلك، ينبغي إجراء النقاش حول تعايش الدين والديمقراطية على مستوى أصول وجوهر التدين لا فروعه ومظهره. وإذا ثبت أن المجتمع الديني، بسبب طبيعة التدين، والحرية والتعددية المتأصلين في المعتقدات الإيمانية، ودينامية الفهم الديني، منسجم مع الديمقراطية، بل في حاجة إليها، فإن الفقه الديني يجب أن يتبع ـ لا أن ينافس ـ النتائج الآنفة. ويجب أن تكون السلطة في خدمة هذه الحقيقة السامية أيضا. فالسلطة في المجتمع الديني هي الضامن للإيمان؛ وإلا ما الفائدة من إلغاء الإيمان؟ وبالمقابل، يحتاج الإيمان ظلال الأمان والحرية لكي يدوم ويزدهر. والحكومة (الدينية) التي لا تؤمن بحماية أمن وحرية الإيمان أو دينامية الفهم الديني تخسر زعمها بامتلاك الشرعية الدينية.

7- القانون، والفقه، والديمقراطية

الأحكام الفقهية والدينية التي تستمد إلهامها من اللاهوت (الكلام) وتتبسط وتتقبض مع تغير الحاجات المادية، والاعتبارات الدنيوية، والمعرفة البشرية، هي قوانين المجتمع الديني، وتلعب ـ بما هي كذلك ـ دورا محوريا في تعزيز وترسيخ وقياس موازين الديمقراطية الدينية. وبدونها، سيكون تصميم الحكومة الدينية غير مكتمل وغير متحقق. ففي الديمقراطية (كما قال توماس بين ذات مرة)، تنتمي الحكومة إلى القانون لا إلى الملك، وتكمن شرعية الحكم في التشبث بالقوانين الضرورية والمعترف بها. إن تحدي وإضعاف القانون يعادلان تقويض الديمقراطية. لذلك، فإن حماية الأوامر والمراسيم والقوانين الدينية سوف تقوي الديمقراطية بدون شك. وإذا كانت الديمقراطية الدينية ممكنة ومعقولة (برغم

منتقديها) فسوف تكون مستحيلة التحقق بدون احترام القواعد والأنظمة والقوانين الدينية. إن حماية الأوامر الدينية (الشريعة) تقوي الديمقراطية الدينية في الجوانب (الثلاثة) التالية:

- عبر حماية هوية المجتمع الديني. صحيح أن غالبية المتدينين يهتمون على ما يبدو بالشعائر العبادية المفروضة (الوضوء، الصلاة، الحج..) أكثر من الواجبات الأخلاقية (الصدق، الصبر، الامتناع عن التحقير والهزء، والتطفل، والطمع) أو مبادئ الإيمان (مثل صفات العزيز القهار، وطبيعة الشر، وحكمة الأنبياء). وهم يدركون عظمة الدين من خلال الالتزام الدقيق بتفاصيله الشعائرية ونادرا ما يتقصون أصول ومبادئ التدين. ويتوهمون أن قشرة الدين هي سيد الجوهر لا خادمه. وبالتالي، يقيسون التدين وفقا لدرجة الامتثال للطقوس والشعائر الدينية والتقيد بها. إلا أن المقولة التالية تصدق على المجتمعات الدينية كلها: إذا فسدت وساءت قشرة التدين فإن الجوهر سوف يفسد ويضمحل الدين عاجلا أم آجلا، إلا في أوساط الحكماء النادرة. ومن خلال حماية المظاهر الخارجية، فإن عبق الدين سيصل حتى إلى من يملك أضعف حاسة شم ويكتسب المؤمنون رؤية أفضل لوجودهم الديني وهويتهم الدينية[38]. إن الحج إلى مكة، والصلاة في المساجد، والفروض الدينية الأخرى، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي من بين أنبل الأعمال التي أفرزت نتائج محمودة ومباركة.

- عبر بسط وتوسيع الانضباط القانوني؛ وإضعاف سلطة المستبدين والطغاة؛ ومساواة حقوق السادة بحقوق العامة؛ وتفضيل المصلحة العامة على المصالح الفردية؛ وضمان حد أدنى من القيود الأخلاقية فيما يتعلق بحقوق وواجبات المواطنين وتحقيق العدالة والمساواة بينهم. إن أقل مزايا القانون تكمن في معاقبة الجاحدين والآثمين، وتحويل الإكراه والإجبار

والعقاب إلى إدارة، وفضح زيف الحكام المستبدين والطغاة الذين يتجرؤون على التلاعب بالقانون واستغلاله. لكن هذه جميعا ـ كما ذكرنا آنفاً ـ من بين أقل منافع حكم القانون. ولربما نستطيع تحقيق المساواة بالسهولة نفسها عبر إخضاع الجميع لقانون قمعي، وتوزيع «خمر الظلم بحصص عادلة» إذا جاز التعبير. إن العدالة أمام القانون لا تماثل عدالة القانون. بكلمات أخرى، يعتبر تأسيس نظام قانوني عادل أمراً مختلفاً عن تطبيق القانون بالعدل والقسطاس. فحكم القانون للنظام الاجتماعي لا يضمن عدالته. ومع ذلك، تعد الأنظمة القضائية والسياسية القانونية أكثر قرباً إلى الديمقراطية منها إلى الحكومات الاستبدادية والاتوقراطية والمطلقة واللامسؤولة.

حتى كارل ماركس، الذي انتقد بشدة الأنظمة القانونية الحديثة للحكم، هاجم الديمقراطية باعتبارها خداعا تمارسه البرجوازية، لا لأنه لم يثق بالنظام القانوني الرسمي للديمقراطية بحد ذاته، بل لأنه اعتبر قوانينه الأساسية خادمة لمصالح الرأسماليين (وبالتالي ظالمة). ولم يجادل في صحة التطبيق العادل (على ما يبدو) لهذه القوانين، بل في طبيعتها الرجعية تاريخياً. كما اعتبر التطبيق العادل والنظامي ـ ظاهرياً ـ للقانون بمثابة قناع يغطي ظلمه الحقيقي. وكأنما الزخارف الطقسية والإجرائية للمحاكم، والأسلوبية المنمقة للقضاة الذين يديرون العدالة من خلال شبكة معقدة من المصطلحات والمعايير القانونية، والمجالس التشريعية المبهرة والمحيرة التي تخلط وتعيد خلط التفاصيل الدقيقة لمشروعات القوانين، تشكل كلها ستارة دخانية عملاقة لإبهام الأسباب الحقيقية لصياغة وتطبيق القوانين، والعدل والظلم متناسجان فيها جميعا. وسخر ماركس، المنتقد الذي لا يلين لـ «البنى الفوقية»، من الديمقراطية البرجوازية لا الديمقراطية «التقدمية» الحقيقية للبروليتاريا بحد ذاتها.

- عبر زيادة وتعزيز مشاعر التفاؤل الاستنهاض في المجتمع. حيث أن العقيدة الفقهية والقانونية في الدين تشجع احترام الأفكار الجامعة والسامية للحق والعدل وللتطبيق العادل والمتساوي للقوانين. وما إن تخضع هذه الضوابط والقواعد ـ الحق، العدل، العملية الإجرائية المناسبة ـ للتمحيص الجريء والعقلاني والنقدي، حتى يتبعها عقلنة الفقه ودمقرطة القانون.

الديمقراطية ـ كما ذكرنا آنفا ـ منهج لكبح سلطة الحكام، وعقلنة وترشيد سياساتهم، وحماية حقوق الرعية، وتحقيق المصلحة العامة. يشمل هذا المنهج الانتقال السلمي للسلطة، والتشكيك في مصداقية الحكام وإخضاعهم للمساءلة القانونية، وفصل السلطات، وإقامة البرلمانات، والتعليم العام، وحرية التعبير، وحرية وتعددية الأحزاب السياسية، واستقلالية وقوة الصحافة ووسائل الإعلام، وإجراء انتخابات عامة، وإنشاء مجالس تشريعية على جميع مستويات عملية صنع القرار..

إن الجدل حول أنجع أساليب الحكم وأكثرها فاعلية ـ بما في ذلك تقييد السلطة، وتحقيق المصلحة العامة، وتبني أفكار الحق والعدل ـ جزء لا يتجزأ من الفلسفة السياسية والقانونية. وعند هذه النقطة المفصلية بالضبط تدعو العقلانية، الركيزة الرئيسة للديمقراطية والإدارة الناجحة، القانون الديني إلى الحوار. ولا يمكن للمجادلات المتعلقة بالعدالة وحقوق الإنسان وأساليب الحكم أن تحل من خلال الجدل داخل الإطار الديني. فعلى شاكلة الحجج المتصلة بموضوعية القيم الأخلاقية وطبيعة الإرادة الحرة، تعتبر حججا وأدلة برهانية تقع خارج دائرة الدين لكنها تؤثر تأثيرا عميقا في فهمه وممارسته. ومثلما جادل اللاهوتيون والمتكلمون في القضايا المذكورة آنفا بكل حماس، فإن الجدالات الخلافية المتعلقة بحقوق الإنسان، ومعنى العدالة، والأساليب الفعالة والناجعة للحكم، وتقييد السلطة، تعتبر من الثوابت اليومية الأساسية في الجدل بالنسبة

للأمة في العصر الحديث. لندع الفهم الديني يجدد ويصحح نفسه باستمرار في ضوء هذه التأملات، ولنترك مذاهب الفكر القانونية والفقهية تناغم منجزاتها مع هذه الرؤى الجديدة.

من المؤكد أنه لا توجد في أذهان المؤمنين فتوى دينية ظالمة، أو تناقض المصلحة العامة أو عبثية لا طائل تحتها. والأوامر والأحكام الدينية التي يجدها المؤمنون كذلك سوف تُصحح وتنقح طبقا للمبادئ السامية للعدل والحق أو عبر التداول المتقن الحريص والتفكير المتروي الحصيف. لذلك فإن إدخال عنصر الصالح العام في التشريع والفقه (في إيران)، وتعيين لجنة لتبيانه وتمييزه، يعتبران بمثابة بشير للفكر والعمل الديمقراطيين، ومؤشر واضح على اكتشاف مهم: تبني مقاربة دنيوية لقضية (دينية فقهية) ظلت على الدوام دنيوية[39].

ما أثار شبهة وشك النقاد في الحكم الفقهي وتساوقه المحتمل مع الديمقراطية هو الصورة التي رسموها له في مرآة أوهامهم. أولا، يتخذون ذلك القسم من الفقه (العبادات) المتعلق بالشعائر الدينية (بمعناها المحدد) مثالا نموذجيا ومؤشرا كافيا على القانون الديني في كليته. وفي الحقيقة فإن هذا القسم لا يمتلك لا الدور الاجتماعي ـ الحكومي القوي ولا التطبيق الدنيوي الذي يسهل تحديده وتعريفه. ثانيا، يفصل النقاد القانون الديني عن ركائزه الأخلاقية واللاهوتية والابستمولوجية. ونتيجة لذلك، يبدو القانون الديني كصرح راكد وسميك ومتلبد، قلعة حصينة وغامضة يهيمن سادتها هيمنة تامة على العقل ويطالبون بالخضوع المطلق من المجتمع والتاريخ دون إبداء أي مرونة أو تسامح. ويمكن التوكيد بيقين كامل على أن كلا الافتراضين خاطئ. إذ إن نظرة ثاقبة ونقدية لمكانة الدين وموقعه الابستمولوجي، والمنابع الثرة للفقه، والتاريخ المتخم بالأحداث لارتقائه، تكشف طبيعته الحقيقية وجوهره الأصيل. ولا ريب في أن القوانين الدينية المتعلقة بالمعاملات الاجتماعية[40] تتأثر كلها بعملية العقلنة

والحسابات الدنيوية؛ وستكون عديمة الجدوى والفائدة لو لم تكن على هذا النحو. فكل ما هو دنيوي وطبيعي وبشري يجب التعامل معه بوصفه كذلك. وبالتالي، فإن المعايير والمبادئ العلمانية والطبيعية للعقلانية والإنسانية قابلة للتطبيق كلها على الفقه الديني. وأي مذهب فقهي لا يوفر الأدوات والآليات اللازمة للتكيف مع المد والجزر التاريخيين سوف ينهار خلال فترات الاضطراب العنيف. إن الفقه الديني محاط ومغطى ومحمي من قبل الإيمان والفطنة (المصلحة) والعدل والحق والعقل والأخلاق. ولذلك فهو يملك القدرة على تحمل ومقاومة عمليات القبض والبسط العنيفة دون أن يفشل أو يضعف كما يشهد تاريخه. ولا ينبغي أن ننشغل أكثر مما يجب بمصير الفقه على أية حال؛ فهو يحتل مرتبة ثانوية بالنسبة لجوهر التدين. فإن أنصفنا اللاهوت (الكلام) وغيره من فروع المعرفة البشرية السابقة على/أو الموازية للفقه الديني، فسوف يتطور العقل المنفتح والموضوعية المطلوبان لمثل هذا المسعى. أي، إذا تم التوصل إلى نقد إبداعي لمبادئ الاستقصاء وحرية البحث، فإن القانون الديني سيجد هو أيضا مجاله المناسب ويتمكن من تحقيق واجباته المرغوبة بكل حماس وفاعلية وذلك عبر كبح جماح السلطة وابتكار أساليب فاعلة وتصحيحية للحكم.

8- التدين، والعقلانية، والديمقراطية

باتباع تنظير ماكس فيبر، يُفهم تعبير «عقلنة العالم» في سياق "تجريد العالم من السحر»[41]. وكان هذا يعني نفي العناصر الميتافيزيقية والاعتماد حصريا على المناهج العلمية. وباعتبار هذا الفهم للتعبير، تبدو المصالحة بين التدين والعقلانية متناقضة ظاهرياً. وبالتالي، فإن أي اتكاء على الفقه القائم على الدين والشرع والوحي (وعلى السماء في نهاية المطاف) يبدو مناقضا للديمقراطية. وكأنما السلطة والقانون سيكونان مرادفين آليا للسلطة المطلقة والاستبداد ومتعارضين مع حكم الشعب (أي الديمقراطية)، إلا إذا انطلقا من/واتبعا المصالح والتفسيرات البشرية وتمتعا بالشفافية الكاملة أمام العقل البشري.

ينبثق الافتراض السابق من الجهل بالطبيعة الحقيقية للدين والقانون الديني. فالفقه، رغم أصوله الدينية المقدسة واللاتاريخية، يصبح بشكل محتوم تاريخيا ويتخذ صفة دنيوية عند التطبيق. كما يفصّله البشر من خلال معتقداتهم الإيمانية الحرة وفهمهم المتطور لمبادئ الحق والعدل، ويستمدون الدروس العملية التي يحتاجونها منه. حقا، إذا وضعنا القانون الديني فوق مبادئ الحق والعدل (عمليا وابستمولوجيا أيضا)؛ وإذا أخفقنا في ترسيخ معايير أخلاقية مستقلة (مثل الصالح العام والعدالة) في تفسير القانون الديني؛ وفصلناه عن جذوره اللاهوتية ورفضنا اعتبار فقه المبادئ شرطا مسبقا لفقه التفاصيل، سنصل عندئذ إلى فقه ديني مناهض للديمقراطية وعديم الفعالية في آن معا. لكن يتعذر فصل الفقه عن الدين. وكذلك يستحيل فصل الإيمان الحر والفهم الديني الدينامي عن الحرية والعدالة والفقه المعقول. حالئذ، لن يشكل مثل هذا الفقه، برغم جميع صلاته بالسماء، عائقا أمام تحقيق العدالة على الأرض أبدا. وفي الحقيقة، سيكون الفقه الديني في المجتمع الديني المخلص والصادق أكثر فاعلية وتأثيرا من القانون العلماني.

يوكل المؤمنون حقهم في التشريع إلى الله. وبهذا المعنى بالذات يفهم المصدر الإلهي لقانون المجتمع الديني. لكن لا يتم التنازل أو التخلي عن الحق في فهم القوانين الإلهية ومواءمتها مع الفطنة والمصلحة والعدالة. وبهذا المعنى تشابه مواجهة المؤمنين للأنظمة والقواعد الدينية مجابهة البشر للطبيعة. فحقيقة أن البشر ـ في كل حالة ـ محاصرون بالطبيعة لا تمنع محاولة التوسط وتحسين البيئة من خلال الوسائل التقنية والمفهومية. الدين والطبيعة على حد سواء، برغم المظهر الصارم في البداية، يتمتعان بما يكفي من الكرم والسخاء للتعويض عن قسوتهما الأولية. وبرغم ما يتصفان به من حزم وتصميم وصلابة، إلا أنهما يتميزان بقدر كاف من لين العريكة وسهولة الانقياد بحيث يقبلان العديد من التعديلات والصيغ الجديدة والمنوعة.

لكن الحجج المتعلقة بأولوية وأفضلية القانون الديني تستلزم اتكال العقلانية البشرية على التعليمات النبوية، وبالتالي تعيق العقل الجمعي عند التعامل مع الحقائق والقيم الدنيوية. ولهذا السبب يظهر التوقع بأن رسالة الأنبياء تتضمن قوانين وأنظمة وقواعد دينية مفصلة. لكن بمقدورنا النظر إلى حاجة البشر إلى الهداية الإلهية وسر النبوة تحت ضوء مختلف كلياً.

إذن، ستشمل رسالة الأنبياء تسريع الارتقاء الروحي للبشر، وتكميل الفضائل الأخلاقية، وتسهيل تفسير التجارب الروحية، وتقويم وتهذيب الإنسان، وتعليم حكمة القرآن والفلسفة الغامضة التي لا يفهمها إلا الخاصة، وتذكير الناس بأصولهم الحقيقية وميثاقهم الإلهي ومصيرهم النهائي، وتقريب سبيل البشرية إلى الله، وتوسيع وتعزيز العدالة، والقضاء على الطغيان، وتحطيم التغطرس والاستكبار، وتقديم العبرة من العبودية لله، وتهيئة الظروف للنهاية المباركة. هكذا فهم بعض اللاهوتيين (والمتكلمين) دور الدين. فهو في هذا التفسير يتخذ طبيعة مختلفة كليا ويحمل رسالة تستثني أساليب الحكم (لكن ليس قيمه) وتسبغ على القانون الديني هوية ومسارا جديدين تماما.

تعود جذور فكرة أن الدين والديمقراطية ضدان لا يلتقيان (أي لا يحضر أحدهما إلا في غياب الآخر) إلى وهم باطل آخر أيضاً: الاعتقاد بأن كل شيء في الديمقراطية خاضع للاستفتاء والنقاش والحوار، ولا شيء له «أساس» راسخ ومسبق. هذا خطأ. أليس صحيحا أن الديمقراطية مرغوبة ومطلوبة لتحقيق العدالة، وحقوق الإنسان، والسلطة المقيدة؟ ألا تبنى الديمقراطية على رؤية محددة للبشرية والتاريخ، تفصلها الفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسية؟ خذ مثلا مبدأ التصويت. هل يتم الوصول إليه من خلال التصويت؟ هل يمكن البدء بدون افتراضات مسبقة وتحقيق جميع النعم الرائعة والثمينة للعدل والحق والحكمة؟ بالطبع لا. فأولا، يجب على المجتمع أن يحرز بصورة حرة وواعية

ومدروسة فهما جديدا للبشرية ويحترم/ويرغب في بعض الأهداف الرفيعة والنبيلة (قيم). ثم عليه أن يجد نظاما مناسبا وفعالا لكي يحقق هذه الأهداف (أساليب ومناهج).

إن مقولة «الديمقراطية تعني استخدام وسائل محددة لبلوغ غايات غير محددة» توكيد صحيح أساسا لكنه يفضي إلى سوء الفهم. فبدلا من إنكار المبادئ القبْلية للديمقراطية، يقصد بها الرد على أولئك الذين يؤمنون بأن الغاية تبرر الوسيلة، وبالتالي يصفون خطأ نظاما توتاليتاريا، يقيم كما يزعم العدل ويحترم حقوق الإنسان، بأنه ديمقراطية. يجب تذكير هؤلاء بأن «المنهج» من جوهر الديمقراطية. ولا يتضح من النظرة الأولى من هو على حق ومن يستحق بعض المزايا والسلطات. فـ «المدان» ـ مثلاً ـ هو شخص اعتبر مدانا من خلال الإجراءات القانونية، و«الحاكم» هو شخص انتخب للمنصب من خلال اقتراع الناس. بكلمات أخرى، الشخص المدان لا يعرّف بأنه مذنب «فعلاً وحقاً»، والحاكم «مفضول» أي ليس الشخص الأفضل والأكثر تأهيلا. إذ إن الحقيقة الواقعية تتبع هنا أسلوب/منهج اكتشاف الحقيقة الواقعية. هذا المنهج أساسي وشمولي وعمومي بمعنى أن من المتعذر على أحد اتباع منهج خاص. وبهذا المعنى يمكن القول إن الديمقراطية وسيلة محددة نحو غايات غير محددة. لكن عدم التحديد يشير بدلالته إلى أمثلة وحالات معينة وليس إلى مبادئ ومعايير أساسية للديمقراطية، التي تعتبر، مثل أحكام الفقه الأساسية، محددة ومحترمة ولا يمكن انتهاكها.

يصدق هذا كله على المجتمع الديني أيضاً. إذ لا يترك كل شيء إلى تنافس وتنازع آراء البشر. فالذين يتمتعون بإرادة وتمييز مستقلين، وحرية ووعي كاملين، يستقرؤون مبادئ الأخلاق والبراغماتية من دينهم (مثل إنكار وتحريم الخمر والميسر في المجتمعات الإسلامية). وبالرغم من أن أصول هذه المبادئ ترجع إلى السماء كما يفترض، إلا أنها مرغوبة ومطلوبة بإرادة البشر أيضا. وبالتالي

تتصالح وتتوافق السماء والأرض وتتقلص حدة التناقض (الظاهري) بين التدين والعقلانية. يجب التشديد هنا على أن أي افتراض بوجود حقوق مسبقة وثابتة للحكام تخولهم استباق واستغلال القوانين، أو أي افتراض بوجود دور مشرعن للحكام فوق النظام، يعتبر من الأمور المناقضة للديمقراطية. ولا يمكن لأي فلسفة سفسطائية أن تثبت العكس. إذن، من المفيد إعادة التوكيد على أن التسليم بفرضية «النتائج المحددة» أمر مناقض للديمقراطية. فليس من المقرر أو المحتم في لوح القدر من سيحكم المسلمين. والحكام بحاجة لأن «يعينوا» من خلال أساليب وطرائق عقلانية. لهذا السبب يُعد تعيين القضاة الشرعيين في هذا المنصب، بدون أخذ إرادة الناس وأصواتهم بعين الاعتبار، وبدون استخدام الأساليب الديمقراطية، أمرا يتعارض مع الديمقراطية. فليس فقط من حق المتمسكين بأهداب الدين انتخاب حكامهم بأسلوب عادل ونزيه وتقييد سلطة زعمائهم بحيث تتقلص هفواتهم وأخطاؤهم في السياسة والتعامل إلى الحد الأدنى، وتصحح تجاوزاتهم وانتهاكاتهم أو يعاقبون عليها بأسلوب ديمقراطي، بل إن ذلك كله من واجبهم أيضا. فحق الشعب المطلق في الحكم، أي في إدارة المجتمع عقلانياً بطريقة تقلص أخطاء المداولة وصنع القرار، لا ينبغي أن يتنازل عنه تحت أي ظرف. ولا يجب تكرار أو تبرير أي خطأ على أساس حق قبْلي أو مقدس. وحكومة الشعب هي الحكومة التي تناسب البشر لا الآلهة. وهي تعين وتسقط بإرادة الشعب. صحيح أن هذه الإرادة، في المجتمع الديني، يغذيها ويرعاها الدين والمنطق الديني، لكن التقويم والتهذيب والإلهام الديني لا يضعف أبدا الطبيعة الديمقراطية للحكومة الدينية.

9- الأخلاق، والأخلاق الدينية، والديمقراطية

نظرا لأن المبادئ المسبقة للديمقراطية هي أخلاقية (متوطنة فيها)، فإن الديمقراطية لا يمكن أن تزدهر بدون التزام بالمبادئ والقواعد الأخلاقية. إذ إن احترام إرادة الأغلبية وحقوق الآخرين، والعدالة، والتعاطف، والثقة، تعتبر جميعا

من بين المبادئ المحورية للديمقراطية. وتراخي هذه الروابط سوف يعرض للخطر حياة الديمقراطية في أي مجتمع. فقد هدد الازدهار المعرض لاختطار الثورة في بعض المجتمعات الرأسمالية المعاصرة أخلاقياتها وبالتالي ديمقراطيتها. ولهذا السبب بدأت أصوات متعاطفة تطالب بالعودة إلى الفضائل في مثل هذه المجتمعات، حيث لا تستطيع حضارة أن تبقى على قيد الحياة بدونها. وهنا يتكشف الفضل العظيم الذي تدين به الديمقراطية للدين. فالأديان، كحصون منيعة للأخلاق، يمكن أن تشكل أفضل ضامن للديمقراطية. إن المجتمع الديني الحساس تجاه الفساد والتصحيح يكون أفضل استعدادا لأن يقوم بدور الشاهد والقاضي أمام زعمائه وقادته والناقد اليقظ لسوء استخدامهم للسلطة. الديمقراطية مؤسسة على الكوابح والضوابط والتوازنات، وبذلك فهي مصممة للاستجابة والتأثر بأخطار السلطة. لكن هذا التوازن يعتمد على أخلاق الزعماء والقادة والتزامهم الأخلاقي (وليس القانوني فقط) بمحاربة الفساد. ولا يمكن لأي نظام قانوني أن يعين نظاما قانونيا آخر لحمايته وحراسته، لأن ذلك يؤدي إلى ارتداد لا نهاية له. الأخلاق وحدها قادرة على حل هذه المعضلة. وأولئك الذين يمسكون بزمام السلطة بحاجة إلى حارس (أو وصي أو وازع) داخلي[42]. في مثل هذا النظام الأخلاقي يمكن للقانون أن يكون محترما وفعالا ومتسقا في الشكل والمضمون. هنا، تكشف الديمقراطية عن إمكانياتها الهائلة في القضاء على الفساد. ففي حين ينخر الفساد شكل ومضمون الأنظمة الديكتاتورية والتوتاليتارية، لن تكون الديمقراطية، بدون تحالف جوهري أصيل مع المبادئ الأخلاقية التي تحافظ على حياتها، أكثر من مجرد واجهة. قبل نحو مائتي سنة، فهم الكسندر دي توكفيل هذه الحقيقة: «مع أن الدين لا يقوم بدور مباشر في حكم المجتمع الأمريكي، إلا أن من الواجب اعتباره من بين الركائز الأساسية للنظام السياسي في البلاد»، كما قال ملاحظاً[43]. ولم يكن يعني بالطبع أن الدين مطابق للسياسة، بل إن «الدين في الولايات المتحدة يهدي الأخلاق»، والأخلاق هي أفضل حصن للديمقراطية. واعتبر توكفيل الأنانية، والفردانية

المتطرفة، والانشغال المبالغ فيه بالأسرة والأصدقاء على حساب الصالح العام من الأمور الضارة بالديمقراطية الأمريكية، التي تدين بفضل نجاحها السياسي برأيه إلى الاعتقاد الديني والأخلاقي أساسا بأن الجميع مسؤولون أمام المجتمع، وبالتالي محظور عليهم حفر ثقوب المصالح الذاتية في سفينة الهناء والسعادة الجمعية. وعلى نحو مشابه، اعتبر ريتشارد نيبور، وهو لاهوتي معاصر معروف (ت. 1962) مفهوم «العهد» الإنجيلي أكثر محورية بالنسبة لصرح الديمقراطية الأمريكية من فكرة «العقد الاجتماعي» العلمانية. وفي حين يلمح نيبور ضمنا إلى المصلحة الذاتية، فإن توكفيل يشير إلى الثقة والالتزام الأخلاقي والشعور المحض بالمسؤولية. وبالتالي، تشكل هذه العوامل ذخرا ومصدر قوة أفضل لبقاء المؤسسات الديمقراطية[44].

يمكن للقواعد الأخلاقية الدينية ذاتها (التي بررت في ماضينا بين الحين والآخر التصوف الانعزالي الفاسد) أن تتطور إلى أفضل مناصر للديمقراطية. فبمقدور إدانة الثروة والسلطة توفير بيئة مناسبة لحياة آمنة، وتخفيف حدة الصدام والنزاع على المصالح المادية، وتشجيع الإجراءات العقلانية الكابحة لتراكم إغراءات الثروة والسلطة التي تغوي القلوب والعقائد الإيمانية، وتزين لها ذر الرماد في عيون الفضيلة والتخلي عن الحق من أجل القوة. الديمقراطية تنمو وتزدهر بشكل أفضل في مثل هذه التربة. وطالما لا تجد القيم الأخلاقية شكلا عمليا ومنضبطاً ومنهجاً فاعلاً ومؤثراً للتطبيق، وتبقى مجرد كلمات وشعارات، سوف تجدب الأرض بل تفسد. الانثرولوجيا الفلسفية للدين تناغم بدورها بين القيم الدينية والقيم الديمقراطية. ما الذي يمكن لدين يصف النفس البشرية بأنها مجبرة، ومهملة، وضعيفة (الإرادة)، ويائسة، ومتهورة، وأمارة بالسوء، أن يلقن في تعاليمه عبرة غير التسامح والتواضع والخشوع؟ ما الذي سيوصي به سوى سبيل الرأفة والرحمة والفطنة والتبصر؟

10- نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام

نحن نقترب من نهاية مناقشتنا، وانتظم الملخص الوجيز. لقد انطلقت هذه المقالة أساسا من مسألة احتمال الموالفة والجمع بين الديمقراطية والدين؛ لكنها مضت قدما لتعبر عن صلة كل منهما بالآخر وحاجته إليه. إن أفكار الحرية، والإيمان، وديناميـة الفهم الديني، وعقلانية الشؤون الدنيوية، استحضرت جميعا لتشهد على إمكانية، وحتى ضرورة، مثل هذه المصالحة الميمونة. ستكون الأخلاق الدينية ضامنا للديمقراطية، حيث حقوق المؤمنين باعتناق دين إلهي مقدس لا تضعف الطبيعة الديمقراطية والدنيوية والعقلانية للحكومة الدينية. لقد ساعد التمييز بين الديمقراطية والفلسفة الليبرالية على إظهار أن معتقدات المؤمنين الراسخة لا تعيق التسامح الديني. والاعتراف بتفوق وسيادة المسلمات الابستمولوجية واللاهوتية العامة على محددات وخصوصيات القانون الديني هو الذي قرر مكانة وموقع كل منها؛ كما أن التشديد على ضرورة الحفاظ على التوازن بين ما هو ديني وما هو خارج نطاق الدين يوضح دور العقلانية في مجال الدين ويخرج نقد التدين من دائرة وسلطة القانون الديني. في الوقت ذاته، جرى الإقرار بالانضباط القانوني باعتباره عاملا مساهما في الديمقراطية الدينية. وتم تمييز السلطان الديني على القلوب عن الحكم القانوني على الأجساد. وتبين أن الإيمان الحر والإرادي والفهم المستقل وغير المدجن يشكلان الصفات والسمات الجوهرية للمجتمع الديني، وجرى الإقرار بأن المظاهر الشعائرية الخارجية تمارس تأثيرا ثانويا مقارنة بهذه الصفات والسمات. ولم تنتهك في أي من هذه المناقشات التخوم المحددة لمجال الجدل الدائر خارج الإطار الديني. ولم توجه الدعوة أبدا للفقهاء والمفسرين لدخول معترك الجدل الكلامي (اللاهوتي) والديني. فمسألة الدين تعتبر بالغة الأهمية بحيث لا ينبغي أن تترك إلى مفسرين شرعيين يفتقدون القدرة النقدية والصلة الضرورية بالمبادئ العقلانية المستقلة.

ظلت العقلانية حتى الآن تقوم في حلبة الدين بدور الخادم الخجول والمتكتم لفهم الدين والذود عن حياضه. لكن الدفاع والتوكيد لا يمكن أن يكتملا بدون النقد والتحليل. فمشروع العقلانية مشروع متكامل يتعذر أخذ جزء منه وترك آخر. إذ لا نستطيع استخدام العقل لإثبات حقيقة آراء شخص بدون أن نترك الباب مفتوحا لنقده الكاشف عن الأخطاء والعيوب. ومحاولة التمتع بحلاوة التوكيد على العقل بدون تذوق مرارة تأنيبه تعتبر مجرد وهم خداع. إن كتابة الأسفار في الدفاع عن حقوق المرأة، وحقوق الإنسان، ونظام الحكم في الإسلام، واستحضار العقل لتوكيد صدق حججنا والدفاع عنها، بينما نصم آذاننا عن سماع النقد العقلاني لبقية المعتقدات، تمثل جميعا نموذجا لمشروع ناقص لا يلبي مقتضيات الخطاب والجدل العقلانيين ومعايير العقلانية[45].

تعد الدعوة إلى الديمقراطية الدينية دعوة إلى مشروع شمولي للعقلانية الدينية، عقلانية تشمل المرابح والخسائر معا. فهي دعوة إلى منهجية مقررة ومحددة مع نتائج غير محددة، دعوة إلى التدين القائم على الفحص والاستقصاء بدل التقليد والمحاكاة. صحيح أن التقليد يسود ويهيمن في المجتمعات الدينية، والمظهر يأخذ الأولوية على الجوهر، والعقل الاعتذاري يعلو على العقل النقدي، لكن التقليد الذي يخدر العقل والتصلب الذي يقتل الفكر بقيا على الدوام عرضة للذم والاستهجان والإدانة من قبل المكروبين والمحرومين (المتيقظين). إن الدعوة إلى الديمقراطية الدينية دعوة إلى تحقيق حرية الإيمان والعبادة، واحترام دينامية الفهم الديني، وتأسيس نظام يعزز ويرعى وينشط مثل هذه المثل.

في المجتمعات الديمقراطية يكون سبيل التدين الخاضع للفحص والتقصي مفتوحا ومغريا أكثر من سواه. وهؤلاء الذين يقدرون قيمة وحرمة الدين وعظمة الاستقصاء وأهمية البحث لن يشككوا أبدا بحقيقة أن أي دين خضع للاستقصاء والبحث هو أسمى وأكثر نبلا من ألف معتقد ضعيف البنيان مزعزع الأركان ومعتمد على التقليد. «الاستبداد الديني»، وهو تعبير نحته عن إدراك ووعي آية

الله نعيمي، الفقيه والمنطقي والمتكلم والعارف (عاش في القرن الماضي)، لا يمكن في الحقيقة مغالبته إلا بمساعدة مثل هذه الديمقراطية العقلانية. الاستبداد الديني معاند لا يصالح وعنيد لا يهادن، لأن المستبد الديني لا يرى حكمه بمثابة حق له فقط بل واجب عليه أيضاً[46]. وحدها الديمقراطية الدينية التي تحمي وتأوي الإيمان يمكن أن تتمتع بالأمان والحماية من مثل هذا الحكم الذي يدعي الفضيلة ويعادي الدين.

10

الثقافات الثلاث

نحن المسلمون الإيرانيون ورثة وحملة ثلاث ثقافات في آن معا. وطالما نتجاهل روابطنا مع عناصر ميراثنا الثقافي الثلاثي الشعب وصلاتنا مع جغرافيتنا الثقافية، سوف يراوغنا الفعل الاجتماعي والثقافي البنّاء. سأقدم الحجة لاحقا على أن مفكرينا ومصلحينا الاجتماعيين وجدوا أنفسهم جميعا «عالقين» إلى حد ما في هذه الشباك الثقافية المتداخلة الخيوط، فسعوا إلى شق طريقهم خارجها. كما سأثبت بالدليل والبرهان أن الضلالات الثقافية الهائلة التي دفعتنا لتفويت الفرص التاريخية المهمة تجد جذورها وأصولها في التقاء هذه الثقافات الثلاث، حيث يغشي أحد جوانب ميراثنا الثقافي الجانبين الآخرين ويتسبب بالتالي بإصابة سحنة أمتنا الثقافية بالترهل المفرط والعديد من الأمراض والعلل.

الثقافات الثلاث التي تشكل ميراثنا المشترك ذات أصول وطنية ودينية وغربية. ففي حين أننا متشربون بثقافة وطنية قديمة، إلا أننا مستغرقون أيضا في ثقافة دينية، وفي الوقت ذاته نغتسل بأمواج متلاحقة تأتي من الشواطئ الغربية. ومهما كانت الحلول التي نتكهن بها لمشكلاتنا، فلابد أن تأتي من هذا التراث المختلط الذي ورثه المعاصرون من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين ودعاة التحديث، الذين كثيرا ما ينشدون خلاص شعبنا في هيمنة إحدى هذه الثقافات على الاثنتين الأخريين.

أهمية الثقافة الوطنية وأخطار التطرف القومي

لا مجال لإنكار أهمية ثقافتنا الوطنية. فشعبنا مكون من الإيرانيين قبل قبولهم الإسلام. وثقافتهم ثقافة فارسية لها خصوصيتها وأدبها ودينها وطرائقها

الشعبية التقليدية وعاداتها المميزة. وظلوا إيرانيين حتى بعد أن أصبحوا مسلمين وقبلوا انعطافة العقيدة الشيعية الفكرية والدينية. جوهرنا الفارسي لم تمتصه الأنظمة الهاضمة للثقافتين الدينية والغربية؛ والعديد من عاداتنا المحلية وتقاليدنا الشعبية ظلت مستمرة، خصوصا اللغة الفارسية، التي تجسد واحدة من أهم ركائز مكانتنا كأمة. هنالك قلة من الأمم التي بقيت لغاتها مستمرة طيلة عشرة قرون. لقد أنجز مثقفونا ومفكرونا وشعراؤنا مآثر مشهودة في الحفاظ على هذه اللغة الشجية الرخيمة، وإغنائها وإثرائها وتكميلها، الأمر الذي يفسر سبب استمرارية الأمة الإيرانية. اليوم نحن نردد شعر الفردوسي ورودكي، المنظوم قبل أكثر من ألف عام، ونجد أنه ما يزال يخاطبنا؛ لذلك يبقى في ذاكرتنا؛ ونستخدمه في أحاديثنا اليومية، ونجد فيه بهجة ومتعة وحكمة دون أدنى تلميح إلى غربته عنا.

لنفكر بهذا الشعر للفردوسي: «باسم رب الروح والعقل»، أو قصيدة رودكي التي يبدأ مطلعها بـ «[واحسرتا] تفتت أسناني وسقطت»، ألا نستخدم مثل هذا الكلام في لغتنا المحلية المحكية؟ وبالمقابل، لنتحدى مواطنا ألمانيا أو إنكليزيا أن يردد، ناهيك عن أن يفهم، نصاً ألمانياً أو إنكليزياً مكتوبا قبل ألف سنة. فبالنسبة لقراء الإنكليزية المعاصرة، تتطلب حتى كتابات شكسبير حواشي تفسيرية مسهبة ـ ولم يكتب شكسبير إلا قبل أربعة قرون فقط؛ وأولئك الذين كتبوا قبله تبدو كتاباتهم أشد غموضا وإبهاما.

لكن خيط قوميتنا متين وباق ومقاوم. فكتابات أبي الفضل البيهقي، الذي عاش قبل ألف سنة، لا تكتفي بتعليمنا التاريخ، بل تلقننا لغتنا أيضا، وهي لغة ممتعة وساحرة. وخلافا للطوائف الإيرانية في مرحلة ما قبل الإسلام، مثل المانوكية أو المزدكية، التي انقرضت الآن، فإن عقيدة الإيرانيين الرئيسة قبل الإسلام، الزرداشية، قد نالت اعتراف الإسلام، ومازالت حتى اليوم تشكل جدولا صغيرا يدفق إلى جانب تيار الإسلام الغالب والجارف في إيران. وباستثناء

منطقة الدين (التي تخضع لهيمنة الإسلام الكاسحة)، فإن العديد من تقاليدنا وعاداتنا الشعبية قد حافظت على حيويتها القديمة، وما نزال شهودها وورثتها. تقويمنا[1] فارسي فريد، وعيد النيروز[1] يعتبر من أهم عطلاتنا، وأدبنا متخم بالتعابير المتولدة من الطقوس والعادات والتقاليد الإيرانية القديمة. وبالاستشهاد بالمصطلحات الفارسية واستعمالها، أكد بعض المطلعين على أن حكماء عارفين، مثل حافظ[3] والسهروردي[4]، كانت لهم ميول قومية/زردشتية. وليس ثمة شك في أن حافظا قد استخدم أسماء وتعابير مثل/جام جم/ (سلطانية بلورية للمربى)، /سروش/ (ملاك، إلهة مقدسة)، /بير مُغ/ (رجل دين زرداشتي، «الموبد»)، /مغ باشن/ (رجل دين زرداشتي شاب)،/جمشيد، باشانغ، سياوش، دارا، كيغو باد/ (شخصيات أسطورية وردت في «الشاهنامه» التي كتبها الفردوسي)، /خسرواني سرود/ (أغنية ملكية)، /غلبانك بهلوي/(الصوت الشجي للبهلوية، أو الفارسية قبل دخول العربية). لكن من المبالغة القول إنه تلهف على إحياء الأفكار ما قبل الإسلامية، خصوصا مع التضحية بالفكر الإسلامي.

على أية حال، هنالك من حاولوا إحياء هذه الثقافة ما قبل الإسلامية بصفائها وكليتها، كأنما وجدوا في هذا المسعى رسالتهم لإنقاذ شعب هذه الأمة. وعند بزوغ فجر الثورة الدستورية (1905)، حين كنا نتعرف بالتدريج على الأفكار الغربية، ظهر بعض المفكرين والكتاب الذين تمثل مشروعهم الرئيس في معارضة الإسلام و«التلوث بالعرب». واعتقدوا أن جميع مشكلات المجتمع الإيراني ـ الذي تخلف كثيرا عن ركب الحضارة ـ متأصلة في التأثيرات العربية، وأن العلاج سيكون بالعودة إلى ثقافتنا الوطنية النقية ما قبل الإسلامية. لقد أصرت هذه المجموعة على أن الفكر الأجنبي فكر أجنبي بغض النظر عن أصوله. وبالتالي، اعتبرت الإسلام، بوصفه نتاجا للأجانب ومنتميا إلى العرب، رقعة غير لائقة خيطت على ثقافتنا. هذا الموقف الذي انبثق عفويا عند ولادة الثورة الدستورية من بعض الكتاب والمفكرين، مثل اخوند زاده[5]، أدى إلى إدانة الفكر

الإسلامي بسبب أصله العربي، ووجد رعاية رسمية من الدولة خلال حكم رضا خان[6]. كما وجد مؤيدين أقوياء ومناصرين عنيدين مثل خسروي[7] وهدايت[8]. لقد كانت الملكية كشكل من أشكال الحكم جزءا من الثقافة الإيرانية، وشهدنا جميعا كم جرى التشديد على الثقافة الإيرانية لتدعيم حكم الشاه محمد رضا بهلوي[9]. ولا حظنا كيف دخلت جماعة من المثقفين والمفكرين والمؤرخين في خدمة الملكية، وكيف مارست باسم ترسيخ أصالة وتفوق العرق الفارسي على الغرباء والأجانب، أساليب الظلم والخداع والتضليل وعبادة الأصنام المزيفة. أما رسالتها فكانت الترويج للنقاء الفارسي، ومحو كل كلمة عربية من الكتب ولغة الناس اليومية، وإشاعة شكل من «القومانية المتطرفة». «أكاديمية اللغة الفارسية» مثلاً، وهي مؤسسة مهمة وجديرة بالاحترام في حد ذاتها، اتبعت سبلا متطرفة وحاولت محو الثقافة الدينية تحت قناع تطهير آثار الهيمنة الثقافية الأجنبية. وحتى الأيام الأخيرة من حكم الشاه رضا بهلوي، شغل مناصب تدريس الأدب الفارسي علماء وأساتذة لا يقبلون كلمة عربية أو غير فارسية واحدة (تخطر على بالنا أسماء مثل محمد مقدم وصادق كيا، أستاذي اللغة الفارسية). وأشير هنا تحديدا إلى محمد مقدم لأنه كان يلفظ لقبه «مغ دم» (أحد أتباع رجل الدين الزردشتي). وبسبب هذه الكراهية الغريبة للغة العربية، تفاقم لديه هاجس يفتقد اللياقة والعلم دفعه لمتابعة كل لفظة غير إيرانية إلى جذورها الفارسية. كان يقدم الحجة على أن أفلاطون[10] ليس سوى فيريدون[11]، وأرسطو[12] ليس سوى رستم! [13]. وبالرغم من أن بعض هذه الحجج كانت مزاحا هازلا، إلا أن لها أيضا جذورا عميقة في النزعة القومية الفاسدة، ورفض الثقافات الأجنبية الغنية، والشعور المتضخم بالاكتفاء الثقافي الذاتي، الذي أطلقوا عليه اسم «العودة إلى الهوية الأصيلة» أو «الجلوس في البيت/الوطن ورفض الغرباء/الأجانب». هنالك شعراء وكتاب، مثل مير زاده إسحاقي، وصادق هدايت، وذبيح بهروز، وحتى سيد نفيسي، صبوا الزيت على نار هذا المشهد وبدؤوا إحياء الأبطال الفرس من عصور ما قبل وما بعد

الإسلام، وترحموا على أيام الشاهات الغابرة. وسعوا من خلال نبش قبور بابك ومزيار وأبي مسلم والمغنى[14] والبقية، وكتابة الروايات حولهم والإسراف في مديحهم وإطرائهم، إلى إسباغ قدر كبير من العظمة والفخامة والأبهة على الثقافة الفارسية بحيث لا يتركون سوى حيز محدود للثقافات الأخرى. أما «الشاهنامه» فكانت أكثر ما تعرض للإساءة والإهانة في خضم ذلك كله. «الشاهنامه» ـ أو كما دعاها الفردوسي نفسه «نامه باستان» (الرسالة القديمة) ـ هي أثمن وثيقة لغوية لدينا. لكن هذه الجوهرة النفيسة سقطت في أيد فاسدة وتحولت إلى إنجيل الفخر العرقي والتباهي العنصري. لهذا السبب لا يجرؤ بعضهم حتى اليوم على الاعتراف بقيمة الكتاب ومؤلفه. وفي الحقيقة، فإن الخدمة التي قدمها الفردوسي لإيران واللغة الفارسية عظيمة بحيث لا يفي حقها أي قدر من المديح.

روينا حتى الآن قصة أولئك الذين ركزوا بؤرة الاهتمام على الثقافة الإثنية وسعوا للعثور على حل لمشكلاتنا عبر وضع مسافة تفصل بين الثقافتين الوطنية والدينية. ولا ننسى تلك السياسة التي ظهرت في فترة حكم محمد رضا بهلوي وحاولت إحضار الزردشتيين من الهند إلى إيران. وتعتبر إيران بالطبع ملاذا للزردشتيين، وهم كإيرانيين يلقون الترحيب للقدوم إلى هنا والعيش بأمان حينما يرغبون بالعودة. لكن لمثل هذه السياسات غرضا سياسيا مختلفا: «تسمين» جزء واحد من ثقافتنا و«تجويع» الجزأين الآخرين.

التوافق مع الثقافة الغربية: تجاوز «التسمم بالغرب»

الثقافة الثانية التي واجهتنا عند مستهل الثورة الدستورية كانت الثقافة الغربية. وبالطبع، اتصل المسلمون بثقافة الغرب من قبل، وذلك في ذروة المجد الثقافي الإسلامي، حين وسع المسلمون إمبراطوريتهم وتعرفوا تدريجياً على فكر الأجانب، خصوصاً اليونان. تلك كانت حقبة الدينامية في الثقافة الإسلامية؛ فقد امتلكت قوة كافية للامتصاص والجذب؛ وكان موقفها من الأفكار الأجنبية

موقف المنتصر الغالب الذي يتعامل مع المغلوبين. تمتع المسلمون بالجرأة والجسارة، وبالقدرة والتمييز الحصيف، فأخذوا الأفكار الأجنبية وعملوا على تأصيلها في عقولهم الفذة، ثم استودعوها نظامهم العقلي الهاضم؛ بعد أن نبذوا الملوث والغث والطالح واحتفظوا بالنقي والثمين والصالح.

لكن للأسف، أصبح هذا النهر الهادر، بعد الحقبة الأولى من الدينامية، راكدا، بل آسنا، حين توقفت مياهه عن التدفق. في المرة الثانية، قبل حوالي مائة سنة، حين واجهنا نحن المسلمين الثقافة الغربية (كانت هذه المرة ثقافة غازية تشهر أسلحة العلم والتقانة)، كنا في حالة من الضعف الشديد. في هذه المرة أيضا، وجدت الثقافة الغربية من يدافع عنها بين ظهرانينا، والعديد من هؤلاء، داخل وخارج حدودنا، أكدوا بصوت عال أن خلاص الإيرانيين وأولئك الذين تخلفوا عن ركب الحضارة والتقدم، يكمن في اتباع ثقافة الغربيين، وعشقهم، والركوع أمامهم، واستجدائهم والتوسل إليهم كي يخففوا آلامنا ويحلوا مشكلاتنا.

مما لا شك بصدقه أن وصول الثقافة الغربية إلى بلادنا لم يكن نتيجة ذنب أو تقصير أحد. فتلك مواجهة بين ثقافة ناشطة وقوية وأخرى راكدة وضعيفة. وفي خضم هذه المواجهة لم يتبق لنا شيء في مستودع ثقافتنا الدينية والمحلية باستثناء بعض الشكليات والعادات والأعراف الجافة اليابسة. فقد سادت الغفلة، والفقر، والجوع، والجهل، والطغيان والاستبداد. وحتى لو كان بيننا عدد من المفكرين، فقد كانوا قلة ضئيلة لا أهمية لها ولا قدرة على معاكسة التيار الجارف. وبالتالي، حين اندفع وابل الأفكار المرتبة والمنظمة للثورة الفرنسية، مدعما بأسلحة العلم والتقانة، ليدخل هذه البلاد، لم يجد أمامه عائقا أو مقاومة وتقدم ليسحر ويفتن ويستحوذ على الكل. أما الأنظمة المتغربنة وتلك التي هندسها الغرب، مثل نظام رضا خان (في إيران) وكمال أتاتورك (في تركيا)، فقد صبت الزيت على النار. لم يكن قدوم الثقافة الغربية إلى أرضنا نتيجة للحتمية

التاريخية ولا كان مؤشرا على نهاية حقبة تاريخية في ثقافتنا: كان عاقبة لضعفنا وقوة الغرب. لقد سببت المواجهة مع الغرب ردات فعل متنوعة من قبل شعبنا، جسد إحداها مفهوم «التسمم بالغرب»[15]

استخدمت مجموعتان منا هذا المفهوم، وعنى كل منهما شيئاً مختلفاً به. أما المؤيد الرئيس له فكان المرحوم جلال آل أحمد[16] الذي طوره في كتابه «التسمم بالغرب». ينبهنا الكتاب (الذي أصبح شائعا بين المثقفين والمفكرين والمهتمين بالمصير الوطني بسبب مضمونه، إضافة إلى منعه من قبل الحكومة) إلى ظهور حالة من السرطان الثقافي المميت. وما كان يعنيه بالتسمم بالغرب هو وصول عادات وتقاليد وسلوكيات وآداب وتقانة غربية، تؤدي إلى طردنا من وطننا، والتضحية بعاداتنا النبيلة وتقاليدنا الكريمة على أقدام الممارسات والصناعة الغربية. كما يعني التقزز من تقليد كل ما هو غربي حتى على حساب التضحية بأبرز مصادر قوتنا وميراثنا الثقافي: التكلم بلسان الغربيين، والتفكير بعقلهم، والنظر بعيونهم، والتفجع على ألمهم. لهذه الأسباب، كانت رسالة وشعار آل أحمد «العودة إلى التقاليد». وهو يقدم الحجة على أن السبيل الوحيد للوقوف في وجه هذه العاصفة الغربية العاتية هو التشبث بتقاليدنا. أما ضحايا التسمم بالغرب فيتحولون إلى «مخنثين، ومسايرين لـ «الموضة»، يفتقدون دفة التوجيه، ويفتقرون إلى الأهلية والشخصية». كطفل اختطف من مهده إلى البرّية «ليقلد كالقرود الطرائق الغربية»[17]. وبرأي آل أحمد، لدينا سلسلة من التقاليد التراثية الوطنية التي تشكل هويتنا، فإذا لم نحافظ عليها سوف نذوب في الثقافة الغربية. لم يكن الرجل متدينا أو ورعا بالمعنى التقليدي للكلمة، ولم يعارض لا العلم ولا التقانة الغربيين. في البداية أدار ظهره للدين، لكن نفوره من الدين خف تدريجياً. ولم يكن الدين مهما بالنسبة له إلا لأنه أحد مكونات التراث: فاحترامه للتراث هو الذي جذبه إلى الدين وليس العكس.

كان هذا قصد آل أحمد عند مناقشة مفهوم «التسمم بالغرب». لكن هناك مذهبا فكريا قدم تفسيرا مختلفا للمفهوم. حيث يؤكد على أن كلتا ثقافتينا الإسلامية والمحلية قد أصبحت من مخلفات الماضي، بعد أن استهلكت واستنفذت واستنزفت ولم تعد قادرة على إحياء وتجديد ذاتها، فحلت محلها ثقافة الغرب. ويعني المفهوم بالنسبة لهذه المجموعة المشاركة في المصير التاريخي للغرب. الأمر الذي يعني بدوره ابتلاع الغرب لتاريخ العالم بالمدلول الحتمي الهيغلي. الموضوع هنا لا يتعلق بتغييرات سطحية في العادات والتقاليد الشعبية، أو طغيان فساد الغرب، أو حتى تأورب الإيرانيين. بل ضرورة حلول حقبة وانتهاء أخرى؛ ولا يمكن لأحد أن يأمل بتغيير مصير محتوم تاريخيا عبر الركل والصياح والزعيق. وبهذا المعنى لا يكون «التسمم بالغرب» داء ولا تقليد الغرب آفة (حسب نموذج آل أحمد)؛ إنه قدر تاريخي؛ تحويل تاريخنا إلى «مضمون» لـ «شكل» التاريخ الغربي.

يؤدي المعنى الآنف لمفهوم «التسمم بالغرب» إلى سلسلة من التبعات والنتائج تختلف تماما عن تلك التي قد تنبثق من نسخة جلال آل أحمد. المعنى الأول يتصف بالمرونة ويتضمن مقاربة نقدية للثقافة الغربية. فهو يؤكد أن كارثة، أو بشكل أدق، حادثة قد وقعت لكن ينبغي إبقاء الرؤوس مرفوعة: يجب دراسة وتفحص الغرب بكل عناية، لكن مع مقاومته بأسلوب حيوي ونشط؛ وامتصاص العناصر المفيدة والنافعة ورفض المؤذية والضارة؛ واستحضار التقاليد التراثية باعتبارها حصن المقاومة المنيع؛ وإيقاظ الثقافة الهاجعة. أما التفسير الثاني فيحث على السلبية والاستكانة والاكتفاء بمراقبة المصير المحتوم والقدر المرسوم. ولا يحاول أبدا فصل قمح الغرب عن قشه ولا ثمينه عن غثه. بل يعتبر وصول الثقافة الغربية زلزالاً مدمراً يتجاوز إرادة البشر ومعرفتهم، ولا يخضع للتنبؤ والتحكم. يعتمد هذا التفسير على فلسفة هيغل وشبنلجر حول الحتمية التاريخية، فبدلا من مساءلة هيمنة الغرب، يقر بها مذعنا مستسلما ويدعو الناس إلى ذلك. وباعتبار «التسمم بالغرب» قدراً ضرورياً ومحتوماً ولازباً، يتصور الإنسان واقفا أمام التاريخ مقيد اليدين.

حين تدفقت فلسفة الغرب وعلومه وتقانته وأدبه إلى عالم إيران الإسلامية، لم يبق شيء على حاله: تصدعت الجدران وتداعت الأركان مع تكثف التبادل والاتصال. فقد اكتسحتنا تقاليد الغرب وطقوسه ونظرته إلى العالم وفلسفاته، ولقيت استقبالا حماسيا. في مستهل الثورة الدستورية، اجتذبت الليبرالية الغربية انتباه المفكرين والمصلحين الاجتماعيين. وكان شعار الثورة الفرنسية، «حرية، مساواة، إخاء» عالقا في أذهان صيّاغ الدستور الإيراني. وحسبما قال هدايت في كتابه «خاطرات وخطرات»، فإن كل ثوري احتفظ بمؤلف عن الثورة الفرنسية في صدره وأراد القيام بدور روبسبيير أو دانتون. أما إنشاء البرلمان، وكتابة الدستور، وتشكيل حكومة دستورية، وفصل السلطات، ونشر الحريات تبعا للنموذج الغربي، بما في ذلك التسامح الديني وحقوق الأقليات الدينية، فكانت جميعا تمظهرات لليبرالية الثقافة الغربية.

منذ أربعينيات القرن العشرين، ازدهرت في بلادنا أيضاً سلالة أخرى من الثقافة الغربية، ألا وهي الماركسية. ومع ازدياد القمع من قبل الحكومة، ظهرت هنا وهناك جماعات مختلفة، مسلحة وغير مسلحة، بعد أن تجهزت بهذه الإيديولوجية أو تلك. ومن المهم أن نتذكر أن هذه الجماعات، ليبرالية كانت أم ماركسية، اعتقدت بأن خلاص الإيرانيين يكمن في اعتناق الإيديولوجيات الغربية وحدها.

مكانة الثقافة الإسلامية في إيران

بعد أن ناقشنا الثقافتين الوطنية والغربية، نتحول الآن إلى ثقافتنا الإسلامية التي تعتبر الثقافة المهيمنة في إيران، نوعيا وكميا. تعود ثقافتنا الدينية إلى ثلاثة عشر قرنا. لقد اعتنق الإيرانيون الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية بكل حب، ورعوهما، وطوروهما ، ولم يتخلوا عنهما أبدا، وأضافوا إلى الأدب الإسلامي ثروات جديدة. ما يسود عندنا من عادات وتقاليد شعبية، وفنون وهندسة معمارية، ومراسم الزواج والطلاق، والتعليم والتثقيف، والتسلية واللهو، والحزن

والفرح، والتربية المدرسية والأدب، قبلت جميعها قالب الإسلام وقلبه. فإذا كان نظامنا القضائي وحكومتنا لا يتوافقان مع الشكل الإسلامي، فقد أصبحا كذلك في عهد الجمهورية الإسلامية.

مسألة الهوية

الأسئلة المهمة التي تطرح الآن هي: أين تكمن هويتنا وسط هذه الثقافات الثلاث؛ ما الذي قصده هؤلاء المنقذون والمصلحون بـ «الخلاص» و«الهوية»؟ وما الذي تعنيه "الهوية الثقافية" على أية حال؟ هل من الممكن أو المرغوب أن نطمح إلى هوية ثقافية صحيحة ونقية، وفي هذه الحالة أي من ثقافتنا الثلاث ستكون أقرب وأكثر ولاء لنا، وأيها أكثر أمانة لـ«هويتنا الحقيقية»؟ أيها يخرب هويتنا ويبعدنا عن ذواتنا؟ هل من الواجب البقاء على الولاء للثقافة القديمة والحفاظ عليها؟ هل هنالك شيء يسمى التوبة الثقافية؟ هل تسمح أي أمة بالتمرد على أجزاء من ثقافتها الخاصة؟ هل ثمة فرصة وسبيل للمثاقفة، أم ينبغي على الثقافات إبقاء نوافذها مغلقة أمام بعضها بعضا؟ هل من الصواب تأييد هيمنة ثقافة واحدة على الثقافات الأخرى؟ ما الذي تعنيه مقولة «العودة إلى الذات الأصيلة»، وما هي مكونات هذه «الذات»؟

مثلما نعرف، تحدث آل أحمد وشريعتي عن العودة إلى ثقافتنا، كما فعل غيرهما من المفكرين والمصلحين في بلدان العالم الثالث (جوليوس نيريري، أحمد سيكوتوري، ايمي سيزار، فرانتز فانون..). لا أعرف أحداً من هؤلاء المفكرين والمصلحين الاجتماعيين لم يضمّن هذا المطلب في كتاباته ورسائله، حيث دعوا جميعا شعوبهم إلى نوع من «العودة» إلى ثقافاتهم الأصيلة. وقد آن الأوان لنا كي نقرر ونحدد مسؤوليتنا تجاه هذه الدعوات وهذه الثقافات. وأنا متأكد من أن رسالة مصلحينا أو مفكرينا الاجتماعيين لن تجد صدى في مجتمعنا طالما لم يحددوا معنى هذه "الهوية" المراوغة، أو على ماذا تعتمد، وكيف يجب أن نتعامل مع ميراثنا الثقافي المختلط. لقد ولدت فكرة «العودة إلى ذواتنا» قدراً كبيراً من

التشوش والارتباك. إذ فهمها بعضهم بأنها تعني العودة إلى القرى والأرياف ونظام العبودية والقنانة. في حين قرأ فيها غيرهم قومية متطرفة واستطردوا لإحياء أساطير ميتة وعقائد عبثية. لكن وجدها آخرون بمثابة شحنة تدفعهم لإنكار ثقافاتهم وإدانتها. ولم يعارض أو يتجاهل المفهوم برمته سوى حفنة قليلة بسبب غموضه.

إذا اتفقنا على أن الاندماج في ثقافة أجنبية غريبة، والسعي لأن نصبح مثل أهلها، ونلبس على شاكلتهم، ونتبنى نبرتهم، يعتبر مرضا يقدم له العلاج الشافي شعار «العودة إلى الذات»، فنحن بحاجة للإجابة عن بضعة أسئلة: هل التعلم من الآخر أمر سيء بالضرورة؟ هل يمكن العودة إلى الماضي؟ هل يمحو كل تحول إلى الآخر هوية الذات؟ هل يستعيد كل تحول إلى الماضي الشخصية الحقيقية؟ هل تحل «الذات» و«الآخر» في الثقافات محل الصواب والخطأ؟ هل اختار العرب (في الجاهلية) سواء السبيل حين تشبثوا بعناد بتراث آبائهم وأجدادهم وميراثهم الوثني الإثني وتجاهلوا دعوة النبي إلى التوحيد؟ ألم يكن من الحكمة لو رفضنا نحن الإيرانيون إسلام نبي العرب لمجرد أنه ينتمي إلى الغرباء والأجانب؟ هل استهدفت دعوة رسول الإسلام إنقاذ الناس أم الثقافة العربية؟[18]. أما كان يجب على المصلحين الاجتماعيين إحياء ثقافة بعينها؟ أخيرا، من أين نشأت عقيدة إحياء التراث والثقافة هذه ولأي جرح يفيد بلسمها؟ الحقيقة هي أنه طالما لا نعتبر الهوية (بما فيها الهوية الثقافية) شأنا ديناميا وارتقائيا، فإننا لن نجد أجوبة عن أي من هذه الأسئلة.

مسألة الولاءات الثقافية

مصدر مثل هذه المشكلات هو المساواة الضارة بين الهوية والتصلب. فمن بدد نصف العمر ذاويا في حالة من العزلة والظلم لا ينبغي أن يستخدم ذريعة التمسك بالهوية للاستمرار في حياة الرثاثة والإهمال والانعزال. وعليه أن يسعى للنقاء والتطهر في التبادل والتثاقف مع الآخر. وبرغم كل شيء، فإن التمرد على

الذات جـزء من الذات أيضـا. مـثلمـا تصـحـيح الهـوية هو جـزء مـن الهـوية. والصـيـرورة جـزء من الكينونة. وهـذا يعنـي ضـمنا دفع الذات والثـقـافـة إلى «التحـرك». ففي الحركة «بركة». وإذا كانت الحركة تعني شيئا، فهو تجنب التقليد. ولا يهم هل يقلد المرء ماضيه الغابر أم الأجنبي الغريب. إن نبش قبور التقاليد المنقرضة والعادات البائدة والمعتقدات الفاسدة لا يمكن أن يسمى إحياء. والعـودة إلى الذات الأصـيلة لا يمكن أن تتـحـقق بالنوم فـي أجـداث الأجـداد والأسلاف. والتخلص من التقاليد المسيئة والمعتقدات المفقرة والمزيفة يجب ألا يتساوى مع بيع الهوية، والتغرب، والحط من قدر الذات وتحقيرها.

مـا يسبب الخوف من الثقافات الأخرى هو الافتقار إلى نظام ثقافي هاضم قوي، وسوء الفهم الناتج عن فكرة أن كل ثقافة عبارة عن كتلة صماء صلدة لا يمكن فصم عراها، والقبول بجزء منها يعادل قبول الكل. إن تبديد هذا الوهم ليس أمرا بالغ الصعوبة، وحالما يتحرر العقل من سطوته ستنفتح أبواب الرؤى الثاقبة والنعم المباركة، ويشرع العقل في المسير على درب الاصطفاء النقدي. يقال إن على المرء الوقوف على قدميه (أي ثقافته وتراثه) قبل محاولة الاشتباك مع ثقافات أخرى. لكن يجب أن نسأل من هي هذه «الذات»؟ بالنسبة للمقلدين، هي كل ما ورثوه: دين، بلاد، تقاليد وأعراف وعادات محلية.. إلخ. لكن الساعين إلى الحقيقة يعتبرونها كلها قابلة للمراجعة والتنقيح، ومفتوحة أمام الندم والتوبة والتمرد. فبالنسبة لهم، تعد مسائل الخطأ والصواب والصالح العام أكثر أهمية من التقليد الأعمى. وبهذه الطريقة، سوف تولد ذات جديدة ستنظف و«تهوّي» البيت تحت ضوء النهار الساطع، بدلا من أن توصد بابه وتغلق نوافذه لحمايته من اللصوص.

لن تعرض هذه الأسئلة والأجوبة إلا لمن يقف خارج الثقافة وينظر إليها من هناك. ولن تصدم من لم يدرك بعد تمايز الثقافات وما يحدث بينها من مواجهة؛ ولم ينعم النظر بعد في قوميته ودينه وتقاليده وعاداته وتاريخه ولغته وأدبه وفنه؛

ولم يشكل بعد صورة عن شعب مختلف وثقافة مختلفة. فكل ما يقوله ويفهمه ويختبره متأصل الجذور في ثقافته. لأن مثل هذه «الذات» ابتدعها بكليتها التاريخ المحلي. الأسئلة الآنفة لا تظهر إلا في حالة الإقرار بإمكان تعدد الذوات والقلق المصاحب للخيار الثقافي. ليس لدينا «ذات» إثنية أو دينية «ثابتة»، فهذه الهويات سيّالة ومتوسعة. لكن بعيون متيقظة، وقلوب جريئة، وأيد قادرة، يمكن دمج الذوات المتعددة.

مهمتنا اكتشاف ـ إن لم تكن إعادة بناء ـ من نحن، بدلا من افتراض الإجابة مسبقا. أجل، نحن شعب موجود فعلا له مجموعة من الهويات. لدينا مصالح وميول وتقاليد وآراء وقيم مشتركة، وهذه تتجمع وتتوالف لتشكل «هويتنا» الجمعية. أما طرائقنا الخاصة في النظر والتذوق، فتوجه ما نتصف به حساسية لاختبار الأشياء بوصفها حلوة الطعم، أو مُرة المذاق، سائغة، أو كريهة. والمتعة التي نستمدها من شعر سعدي ونثره[19]، والولاء الذي نشعر به لوطننا وبلدنا، والعلاقة التي عقدنا أواصرها مع تاريخنا، وسعينا للأهداف المشتركة، شيدت كلها سقفا من الأفكار والقيم والآراء فوقنا مثلما جمعتنا وربطتنا معا: هذه هي ثقافتنا. وبغض النظر هل نعلم أم لا، نحن من ذرية هذه الجغرافيا الثقافية ونسلها، لكن ثمة هوة تفصل ما هو كائن عما يجب أن يكون. وهذا لا يستلزم القول: لأننا كنا دوما على ما نحن عليه، يجب أن نبقى كذلك للأبد. فمن لا يتساءل يبقى على حاله، لكن من يتساءل يظهر بهذا التساؤل عينه أنه حقق الوعي بالذات، واسترق النظر مخترقا دثار ثقافته الدافئ المريح، وعاين ذاته والآخرين من زاوية المعرفة والاعتبار. لا يستطيع هذا الشخص بعد الآن اعتناق هوية موروثة وجاهزة والحفاظ عليها، بل يجب أن يتفحصها وينقحها ويعدلها.

تنشأ الصعوبة حين يفترض الناس بدون تأمل مترو وتفكير مدروس وجود هوية ثقافية ثابتة وأبدية، فيميزون الصديق من العدو تبعا لها. هؤلاء لا يدركون أبدا أن الذات ينبغي ابتداعها، وأنها لا تأتي "مسبقة الصنع" وجاهزة ومكتملة لا

تحتاج إلى إصلاح. وبالطبع، فإن إحدى المواد الضرورية لبناء الذات هي هويتنا الماضية (المعدلة). لكن عشق الثقافة الأهلية/المحلية (وهذه عاطفة لا غبار عليها وعلامة على التربية والثقافة في حد ذاتها) لا يعني رفض وازدراء كل ما هو ليس محليا وأهليا. من هذا المنطلق أعلن بعضهم أن الإسلام عنصر أجنبي عنا. وبدلا من توضيح هذه الـ"نا"؛ افترضوا أن هويتنا الإيرانية النقية هي المرجع الوحيد الذي يعود إليه هذا الضمير (المتصل). ولو جرى النقاش الضروري والكافي حول هويتنا، لأصبح من الواضح أن الإسلام (مثل العديد من العوامل الأخرى) جزء منـ (نا). هذه الحجة لا تبلغ حد غسل اليدين من ذاتنا الأصيلة ولكن استكشاف حدودها وتخومها. وهي ليست مهمة قليلة الشأن. وستبقى محاولة "العودة إلى الذات" شعارا فارغا في أفضل الأحوال و(طريقة لذبح الثقافة ومصدرا للركود والجمود في أسوأها) إذا بقيت حدود الذات غير معينة (وإذا رفضت المرونة في هذا السياق). ولا يمكننا الإقرار بـ «عودة إلى الذات» تعارض إعادة بناء الذات.

مسألة الملكية الثقافية

هل كل ما نما وازدهر خارج ثقافتنا غريب عنا؟[20]. هل تعتبر كل كلمة لم ينحتها الفرس أجنبية وغريبة عن اللغة الفارسية؟ هل يعد كل علم لا يصل إليه الإيرانيون لا يستحق أن نتعلمه؟ هنا تتبدى المواجهة بين الذات والآخر. فهل نعد كل ما لم نتعهده بالتربية والرعاية غريبا وأجنبيا؟ الإسلام جزء منا، ينتمي إلى ثقافتنا الوطنية، ويمتلك روابط متينة مع هويتنا الثقافية لأنه امتزج بنا واتحد معنا، لكنه لم ينشأ في إيران. إن اعتناق الإيرانيين للإسلام كان إراديا وطوعيا وعن طيب خاطر؛ ولم يفرض علينا فرضا. الإسلام امتزج بنا واتحد معنا، ودخل إلى جوهرنا، وهو يدعم حتى هذا اليوم ثقافتنا وهويتنا المعاصرتين. المقارنة بين مقدم الإسلام إلى إيران وبروز الأنظمة الشيوعية والاشتراكية في أوروبا الشرقية يمكن أن تكون مفيدة. إذ ولدت الشيوعية في أوروبا ثم وجدت وطنها الأم في روسيا. ومن هناك صدّرت إلى البلدان الأخرى، مصحوبة بالمجازر

وأساليب الإكراه والإجبار، وتشكيلة منوعة من الظروف المعاكسة والشروط المناقضة لإيديولوجية أعلنت بملء فيها اهتمامها بالعدالة. لكن الشيوعية بقيت نبتة غريبة حيثما سادت. وليس من المهم هل يرجع السبب إلى تناقضها المتأصل مع الطبيعة البشرية أم إلى عدم كفاءتها وأهليتها وقدرتها على حل المشكلات الاقتصادية، والتلاؤم مع الظروف التاريخية، ومواجهة مؤامرات الأعداء المتربصين. وحتى في وطنها الأم ـ روسيا ـ فإن الذين عاشوا تحت نيرها سبعين سنة لم يرضوا عنها أو يقتنعوا بها أبداً، ولم يستوعبوها طواعية ويتمثلوها بملء إرادتهم، بل نبذوها في أول فرصة سانحة. كانت الشيوعية غريبة عن هؤلاء الناس بغض النظر عن أصولها الجغرافيا. لقد نشأت في أوروبا: في بروكسل وباريس ولندن. ثم وجدت وكيلا قويا ومنفذا عمليا في شخص لينين، الذي وجد أن الوضع مهيأ لها في روسيا فأقامها هناك. ثم رسخ ستالين النظام وثبت أركانه بالقوة الغاشمة. يناقش ميلوفان دجيلاس هذه الفترة مع لمسة من السخرية السوداء[21] فوفقا لبعض الروايات، ذبح ستالين ما يقارب خمسة ملايين شخص، بمن فيهم القائد السابق للجيش الأحمر، ليون تروتسكي. لكن جهوده كانت عبثية بلا جدوى، لأن الشيوعية لم تصبح أبداً جزءاً من الذات الروسية. فالقبول الجمعي بفكرة (خصوصا حين تكون عادلة وصائبة) يماثل دمجها في الذات الجمعية. وموافقة الشعوب ليست اعتباطية، ولا تعتمد على نزوة عابرة؛ فهي تتطلب صلة مع الجوهر وصدى في الروح. قلوبنا وعقولنا هي ثروتنا. وكل ما يرضي العقل ويكسب القلب هو ـ بالتعريف ـ لنا ، حتى وإن قطع آلاف الفراسخ أو عبر آلاف السنين ليصل إلينا.

لقد ولدنا في آسيا، في إيران بين المؤمنين بالإسلام. ولذلك نحن في الوقت ذاته آسيويون وإيرانيون ومسلمون، وتمثل كل واحدة من هذه الصفات جانباً من جوانب ثقافتنا. لكن لا نستطيع أن نحكم على ثقافة بأنها الحقيقة المطلقة، وتستحق دعما غير مشروط، ونعتبرها الضامن لهويتنا برمتها، لمجرد أنها ترعانا

وتغذينا. ولا يمكن أن نعتبر ما لم ينبت في تربتنا تجسيدا للزيف المطلق. فالإنسان الناضج لا يولد إلا بعد أن يخرج من شرنقة الولاءات المحلية ليعاين ثقافته من منظور نقدي ينأى عنها مسافة معينة، ويبقي حسابات العقل والحب منفصلة.

أولئك الذين ينشرون ويبثون بيننا نسخة منحطة وجبرية وتاريخانية لفكرة التسمم بالغرب يتغذون من المِذود نفسه الذي غذى أتباع القومانية المتطرفة المناهضة للدين. إذ أكد الطرفان كلاهما على أن الغرب قد وصل إلى نهاية طريقه وأن الإسلام قد استنفذ واستهلك. والجدير بالذكر أنهما استعارا هذه الأفكار من المصادر الغربية! فإذا نوينا محاربة الغرب بهذا السلاح، يجب علينا محاربة الإسلام أيضاً لأنه أتى من الخارج أيضا. بل إن بعضهم قدم الحجة التالية: لا تشتكوا من التسمم بالغرب؛ فكروا أولا بالتسمم بالعرب؛ فصدمتنا بالعرب كانت أشد إيلاما وحدة من صدمتنا بالغرب.

دعونا لا نستخدم تصنيفات لنا ولهم في عالم الثقافة. وبدلا من ذلك يجب أن تكون معاييرنا مرتكزة على تصنيفات الصواب والخطأ والحق والباطل والجيد والسيئ. لقد تحدثنا عن «العودة إلى الذات» عوضاً عن «بناء الذات»، الأمر الذي أدى إلى الارتباك والتشوش والحيرة. تشاجرنا حول الملكية الثقافية بدلا من تمييز الصدق من الكذب والتصحيح من الإفساد. أما المعيار النهائي لاعتبار قيمة ثقافية أو ممارسة ثقافية أنها ملك لنا فهو: يجب أن تكون صائبة وجيدة وصالحة، وتبناها شعبنا بملء إرادته.

مسألة التوبة الثقافية

لا يمكن لخصيصة ثقافية قديمة أن تطالب بولائنا الآلي انطلاقا من أساس واحد هو أنها نمت وترعرعت في تربتنا؛ فكل ثقافة يجب أن تتنصل من بعض عناصر ذاتها. ولا يمكن الدفاع عن ثقافتنا (الدينية أو الوطنية أو الغربية) بتعابير مطلقة. هنالك عناصر في الثقافات الثلاث يجب أن نتوب عنها، وجميعها بحاجة للتجديد والاستعارة. في هذا السياق، تتماثل كلها؛ وليس فيها واحدة كاملة مكتملة بحيث تضعف/وتعتم على الأخريين.

أولئك الذين سعوا لإضعاف أو تنويم أو قتل جزء من ميراثنا الثقافي المختلط من أجل جعل الجزأين الآخرين أكثر بروزا وظهورا لم يقدموا خدمة تذكر لشعبنا. فهم إما قوميون رجعيون، أو متغربنون راديكاليون، أو مدافعون جاهلون عن الإسلام يفتقرون إلى المعرفة والعلم. بعض الإيرانيين لم يتمكنوا من إقرار أو استحسان عيد النيروز (الذي يرجع إلى حقبة ما قبل الإسلام) أو تسمية أطفالهم بأسماء فارسية تعود إلى الحقبة السابقة على الإسلام. لكن باسم النقاء الثقافي، عاد بعض المصريين إلى الفراعنة. في إحدى البلدان الإسلامية، أحيا بعضهم شخصيات تاريخية مثل أبي لهب بل أطلقوا اسمه على أحد الشوارع هناك. وهو نفسه الذي لعنه الله في القرآن: «تبت يدا أبي لهب وتب». فهل ينبغي فهم «العودة إلى ذاتك» كعودة إلى عهد الطفولة أو الحقب المرذولة؟ هل يجب أن يكون الفراعنة، القساة العتاة المستبدون، في ماضي بلد من البلدان مصدر فخر واعتزاز أم خزي وعار؟ الملكية المطلقة جزء لا يمكن إنكاره من ميراثنا الفارسي، لكن شعبنا عارضها باسم الدين وفي سبيل محاربة الظلم والدفاع عن حرية البشر. هذا المثال على التوبة الثقافية (الناجحة) يثبت أن الهوية الثقافية ليست راكدة ولا جامدة. إن التشبث بالتقاليد التراثية من أجل الثبات أمام العواصف المعاصرة أمر لا ينصح به إلا إذا لم تكن هذه التقاليد متفسخة ومتعفنة ومنحطة. أما الحكم على ذلك فهو مهمة المفكرين المهتمين الذين يتمتعون اليوم بالرؤية والبصيرة والرزانة والرصانة، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أسرى تقاليد السنوات الغابرة بكل ما يتصفون به من دوغمائية وجهالة. فكيف يمكن للبناء على ركيزة التقاليد التراثية المزعزعة أن يؤدي إلى الاستقرار؟ وأي نوع من الهوية يمكن أن نكافئ به؟

ما نعتبره ثقافة دينية بحاجة إلى قدر كبير من المراجعة والتوبة أيضا. فجميع أنواع الخرافات الفكرية تسود بيننا تحت قناع الدين (ليس أقلها ازدراء العادات والتقاليد الوطنية). وعلى نحو مشابه، فإن العديد من المفاهيم الأخلاقية ذات

الأصل الديني تتعرض للفساد والإفساد أو للقطع والبتر لتأخذ سيماء التجهم والقبح. أما الأمثلة فكثيرة لا تحصى: الصبر، الشكر، القناعة، التوكل، الزهد، الأمر بالمعروف. لقد ظل يروج للصبر والتسليم طيلة سنوات عديدة بذريعة انتظار ظهور «إمام الزمان» باعتبارهما واجبا دينيا. فإذا لم تكن هذه المفاهيم جزءا من ثقافتنا الدينية فما هي إذن؟ أولئك الذين لا يدركون بلاء الخرافة الذي يصيب ثقافتنا الدينية لم يعبروا بعد عتبة الإصلاح. مازالت الطقوس الشعائرية التي تقام في شهر محرم (تلاوة الأناشيد والمراثي حول معاناة وعذابات الشهداء الشيعة، وضرب ولطم الصدور..) سائدة بيننا[22]. هل جرؤ أحد على معارضتها باعتبارها مناقضة للدين؟ لقد ظل الوعاظ والخطباء على مر السنين يستدرون ويستذرفون الدموع من مآقي الناس عبر ترديد آلام الإمام الحسين[23]، فحولوا الدم إلى مخدر جعل المنبه التحفيزي المفترض مجرد مسكن ومهدئ، مثلما قال المرحوم علي شريعتي.

على أولئك الذين يزعمون أن ثقافتنا الدينية يجب أن تهيمن على الثقافتين الأخريين، أن يقرروا ماذا تعني الثقافة الدينية؛ ويحددوا الأجزاء التي ينبغي قبولها وتلك التي يجب رفضها. الشعبية لا تعادل الهوية الثقافية؛ بل قد تساوي الهوية المزيفة. للراحل مطهري تشبيه بليغ: دعا الله التقوى لباسنا. هنالك اعتباران هنا: اللباس يحمينا، لكن علينا أيضا أن نصلحه ونرتقه. الشيء ذاته ينطبق على الثقافتين الدينية والوطنية. يجب أن نعتمد عليهما كما تعتمدان علينا. تماما كالماء، الذي ينظف وينقي لكنه بحاجة للتنظيف والتنقية. من يتولى مهمة تنظيف المنظف وتنقية المنقي؟[24]. العملية المستمرة لتنقية الماء في الطبيعة تتكون من دورته وحركته المتواصلة. وما قلناه عن الثقافة الوطنية ينطبق أيضا على الثقافة الدينية: من الخطأ نبذ شيء لمجرد أنه لم ينشأ داخل مجالنا الديني. في العام الماضي انتقدت إحدى مجلاتنا الدينية عيد النيروز باسم الثقافة الدينية. إن الاحتفال البهيج بالنيروز لا يناقض الفقه ولا يعارض العقل؛ فعلى أي أساس يرفضونه؟

في بعض الأحيان نجد أن احترام اللغة الفارسية مبرر على أساس أنها حاملة الثقافة الإسلامية. وهذا وحده سيكون سببا كافيا لاحترام اللغة. لكن حتى لو لم تحظ الفارسية بهذا الشرف، ستظل تستحق الحب والاحترام. إذ لا شيء يغذي روح وجسد الإيراني مثل هذه اللغة. فهي نافذة لقلوبنا وموسيقى لآذاننا؛ صوت آبائنا، وشعر شعرائنا. وتلك أسباب كافية لأن تتبوأ أعلى مراتب الشرف. الشيء ذاته يصدق على الجوانب والملامح الأخرى لثقافتنا الوطنية، بما فيها عيد النيروز، والتقويم الشمسي، و«الشاهنامه»، والفقه الشيعي، والتبحر في العلوم الإسلامية، و«مثنوي» جلال الدين الرومي، والفلسفة اليونانية، وفيزياء نيوتن، والموسيقى التقليدية، والحرف اليدوية الماهرة، والإنتاج الآلي، جميعها أجزاء من ثقافتنا، وهي متناسجة ومتشابكة معها إلى حد أن اصفنديار ذاته غير قادر على فصم عراها[25].

دعونا الآن نتناول الثقافة الغربية. فمن أجل تبرير تبني العلوم والتقانة الغربية، حاول بعضهم اقتفاء جذور هذه العلوم لدى المسلمين. وزعموا أن الأوروبيين استعاروا منا فروعا وتخصصات معرفية مثل الميكانيك والطب والصيدلة والفلسفة والفلك، ثم عملوا على زخرفتها لتبدو في شكلها الحالي. وأنا لا أنوي تحدي هذا الزعم ـ بل أصادق في الحقيقة على فحواه، مع تجاهل الصيغة السطحية والناقصة التي كثيرا ما يعرض بها. لكن أود أن أدعوكم للتفكير بأصله. فأولئك الذين يقدمون هذا الزعم يرغبون بإظهار أن منشأ العلوم والتقانة الغربية بدأ عندنا، وأنها «لنا»، إذن فهي تستحق القبول. وترون المنطق المعوج ذاته يشتغل هنا أيضا: فإذا لم تنم النبتة في تربتنا فلابد ـ لزوما ـ أن تكون غريبة عنا. هذا المنطق لا يتيح أي تبادل ثقافي مهما كان نوعه.

ملاحظة ختامية حول الفارق بين التقليد الخانع والتبادل النقدي

لا نقصد أن نتجاهل أهمية الحفاظ على الأصالة ورفض التقليد والتهديد والاستعداء الثقافي. فنحن نميز بين الأنماط الخانعة والمشرفة للمثاقفة. وهدفنا

التحذير من مغبة الوقوع في شركين اثنين: التقليد الأعمى والرفض الأعمى. فملاحقة الصرعات والنزوات تزدري أو تؤذي الذائقة الثقافية. وأولئك الذين يبحثون دون كلل عن الأشياء الجديدة؛ ويزدرون عاداتهم وتقاليدهم بشكل أعمى؛ ويقلدون الآخرين في اللباس، واللهو، والكلام، والاحتفال، والزخرفة المنزلية، واختيار الشريك، والأكل، والحكم، والتقويم، والفن الإبداعي، يفتقدون الأصالة. لكن العيش في وجود ثقافات متنوعة وأذواق متعددة أمر صحي. فقد أبدعت مختلف الثقافات سلسلة منوعة وملونة من المبتكرات الجميلة، والمواهب، والفنون، والآداب، والطقوس، والأمجاد. وكل ظاهرة ثقافية بديعة وجميلة وسائغة في عيون أهلها. والحفاظ على الأصالة لا يقتضي ضمنا تأييد وإحياء عادات وتقاليد وخرافات السلف المسيئة والمفسدة. بل يعني المشارك الفاعلة في الإبداعات الثقافية والتمتع بأفضل ما في الثقافة المحلية، مع المحاولة المستمرة لتحسينها. ولا عيب في اختيار الحفاظ على/أو التخلي عن بعض العناصر المعينة في الثقافة على أساس الاستقصاء، والرؤية الثاقبة، والاستفسار النقدي.

ليس هناك طبعا مساحة كافية للجدل العقلاني في عالم المحبة والمودة والألفة والعادات والتقاليد والأذواق. لكن بمقدورنا الإصرار على الخيار العقلاني في ساحة الأفكار والتأمل العقلاني والإيديولوجيات والنظرة إلى العالم؛ ويجب علينا هنا التخلي عن نسبنا العرقي والإثني والبحث عن مرجعية العقل وحده. في مثل هذه الساحة، يدان التقليد الأعمى على الدوام، ويمجد البحث العقلاني عن الحقيقة دائما. وفيما يتعلق بالتقاليد والأعراف يمكن اتباع الأذواق والميول والطرائق المحلية، بينما ينبغي اتباع قواعد الخطاب العقلاني في مجال الأفكار والحقائق. إن توحيد الثقافات كلها ليس أمرا ممكنا ولا مرغوبا. والحفاظ على تنوع الثقافات سوف يوسع ويضاعف فرص مزيد من الإبداعات الملونة.

دعوني ألخص ما قلت. أولاً، على المصلحين الذين ينوون خدمة هذا البلد ألا يعتبروا نقطة انطلاقهم الافتراض بأن ما لم ينشأ بيننا هو بالضرورة غريب عنا. ثانيا، عليهم ألا يسعوا لترسيخ هيمنة إحدى الثقافات على حساب الاثنتين

الباقيتين. ثالثا، إن معيار الانتماء إلى ثقافة معينة لا علاقة له بجذورها المحلية. رابعا، تحتوي كل ثقافة عناصر يجب أن تتوب عنها، وجوانب ينبغي أن تقرها وتدعمها. نحن نتكئ على ثقافتنا كما تتكئ هي علينا[26]. خامساً، يعتمد الاحترام الذي نكنه لثقافاتنا المتعددة على انفتاحها على بعضها بعضا وعلى تنقيتها من الخرافات العالقة بها والعناصر غير المرغوبة. سادسا، يجب عدم الخلط بين المثاقفة المحترمة والمشرفة وبين التقليد المذعن والأعمى أو التبعية الثقافية. سابعا، يجب إدانة الحتمية التاريخية المزعومة والمذلة. علينا الوقوف في ساحة التبادل الثقافي، متمتعين بالقدرة واللياقة والاستعداد لتولي مهمة الدفاع عن الحقيقة. نحن لا نعتبر ثقافتنا الإثنية ختامية ولا الإسلامية نهائية، بل تشكلان نقطة انطلاق وتجمع. هنا أنهي خطبتي وأودعكم وأترككم في رعاية الله.

11

ما الذي تنتظره الجامعة من الحوزة

أمام هذا التجمع المتميز لطلاب وأساتذة الجامعة، أود أن أفتتح مناقشتي حول العلاقات بين الجامعة والحوزة، وأعين السمات المميزة لكل منهما، وأوجز توقعات الجامعة من الحوزة.

يعبر هذا اليوم، الذي يكرس لوحدة الحوزة والجامعة، عن الطموح برأب الصدع المؤسف بين هاتين المؤسستين الكريمتين. مثال الوحدة هذا انطلق لدى الكثيرين من أصحاب القلوب الطيبة مع انطلاقة الثورة الثقافية[1]، لكنه كان حاضرا حتى حين بزغ فجر الثورة الإسلامية. وبالرغم من الأسباب الداعية لفصلهما ـ القدر التاريخي أو قوة الأعداء ـ فقد كان من المأمول أن تعيد الجامعة والحوزة اكتشاف بعضهما بعضا ورص الصفوف معا لخدمة الأمة عبر اختراق الدغل الكثيف لمشكلاتها العلمية والفكرية.

قيل الكثير عن هذا الاتحاد الممكن وكيفية دفعه قدما إلى الأمام. وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على الثورة، مازال أفراد المؤسستين يسعون لتحقيق هذا الاتحاد. فما هو قصد أولئك الراغبين بمثل هذا الاتحاد؟ ماذا سيكون شكله النهائي؟ لقد عقد العديد من الندوات لاستكشاف هذه الأسئلة ومثال الوحدة لم يتحقق بعد. وأنا أنوي، كمراقب مشارك ومتحمس، التطرق إلى بضع نقاط في هذا المجال، موجزا سمات الجامعة والحوزة والأسباب الكامنة وراء انفصالهما. لسوف أقترح أيضا بضع خطوات عملية لتحقيق هذا التقارب الودي الذي خضع لنقاش كثير.

السمة المحددة للمؤسستين كلتيهما واحدة: التعليم. الجامعة مؤسسة تعليمية تعتمد على الكتب المقررة، والأساتذة، والطلاب، وكذلك الحوزات في قم والنجف. ولكلتيهما تاريخ طويل. لكن في حين أن للحوزة تراثا أطول يمتد قرونا عديدة،

فإن الجامعة في شكلها الحاضر لا يزيد عمرها عن قرن من الزمان. ولهذه الأخيرة بالطبع مؤسسات سالفة شبيهة في عهد القاجار[2]، لكن ليس لدينا ما يشبه الجامعة قبل ذلك. فهي مؤسسة مستوردة، نبتة أجنبية غريبة استعرنا شتلاتها وزرعناها لكي نتفيأ بظلها البهيج، مثلما نفعل اليوم.

وبالرغم من أن الحوزة والجامعة تشتركان على ما يبدو في الرسالة التعليمية، إلا أن جوهر مناهجهما مختلف اختلافا كبيرا. فالمقررات والتخصصات التي تدرس في هاتين المؤسستين متباينة تباينا جوهريا: التعليم في الحوزة مجهز بطريقة تناسب موقفا معينا يغيب عن الجامعة. ونظرا لأن ذلك هو مصدر الاختلافات بين المؤسستين، فإن أي محاولة لتوحيدهما وجمعهما يجب أن تبدأ من هنا. فالمقررات والتخصصات التعليمية التي تدرس في الحوزة متصلة أو مرتبطة بالدين. ويصدق هذا على تلك التخصصات التعليمية المرتبطة ارتباطا مباشرا بالنصوص الدينية (تفسير القرآن، أو الفقه)، إضافة إلى المتطلبات المسبقة لمثل هذه الدراسات والمقررات ذات الصلة كالفلسفة والكلام (اللاهوت). هذه كلها مقررات وتخصصات غير تجريبية؛ أما مضمونها فيختلف عن تلك التي تدرس في الجامعة، حيث معظم التخصصات التي تدرس تجريبية (طبيعية وإنسانية).

وبرغم أهمية هذا الفارق، إلا أن الاختلاف بين الحوزة والجامعة لا ينتهي هنا. فبالتغاير مع الجامعة، تدرس الحوزة موضوعات مسندة إلى الإيمان، لا تخضع للنقد أو المعارضة. هنا يكمن اختلاف في الجو وفي الموقف بين طلاب ومناهج المؤسستين يجعل من تحالفهما، ناهيك عن اتحادهما، إشكالية عميقة.

أرجو ملاحظة أنني لا أقول إن هناك ندرة في التحليل النقدي والنقاش الحيوي في الحوزة. ولا أؤكد أن الجامعة فوق شبهة إنتاج «كليشهيات» مبتذلة، أو أنها تضج بحركة استقصاء ونقد حقيقية على الدوام. العكس تماماً هو الصحيح: فطلاب الحوزة، الذين درسوا التراث الجدلي، هم أكثر احتمالا للدخول في

مناقشات جدية ومجادلات مطولة مع أساتذتهم، في حين أن طلاب جامعاتنا اعتادوا روتين تدوين الملاحظات، والنجاح في الامتحانات، وأخذ الدرجات، ثم العودة إلى المنزل. فالفضائل الواقعية والنقائص العملية لكل مؤسسة ليست قضيتنا هنا. النقطة الحاسمة في أهميتها تتعلق بالمبدأ: في الحوزة، يعيق التزام الطلاب والأساتذة المسبق بالنصوص الأصلية، والمصادر المقدسة، النقد والشك. إذ يمكن مساءلة أو حتى رفض رأي أحد مدرسي الفقه، لكن إن اعتمدت الحجة على رواية «صحيحة» ثبت إسنادها إلى المصادر المقدسة، تغلق أبواب النقد وتعتبر القضية منتهية.

قيل إن أبواب الاجتهاد الفقهي مغلقة بالنسبة للمسلمين السنة. وهذا يعني فقط أنهم يمتنعون عن انتهاك أو تجاوز أو حتى انتقاد فتاوى وأحكام حفنة من مرجعياتهم الفقهية. لكن يبدو أن هذا الحد يظهر للفقهاء الشيعة أيضا، باستثناء أنهم يقفون عند الفتاوى المرجعية لأئمتهم. هذا "التوقف" يحدث في مذهبي الفقه كليهما (وإن قدم له كل منهما أسبابا تبريرية) : الأول عند رأي سلطة مرجعية غير معصومة والآخر عند الإمام المعصوم. ولا تنطبق ملاحظاتنا السابقة حول الافتقار إلى الشمولية النقدية على هذه القضية، لكنها تنحصر في نطاق دراسة النصوص المقدسة الأصلية. إذ يسمح في هذه التخصصات التفسيرية والتأويلية بالتنقيب في أي رأي بفضول لا يلين، لكن دون تجاوز خط أحمر محظور عبوره، ولا يحق لأحد التقدم فيما وراءه. أما تفسير النصوص المقدسة فيعتمد على فرضية مهمة: نحن لا نقرؤها لإضعافها أو استبدالها أو انتقادها؛ بل نسعى لفهمها. ولا نضمر احتمال أن نجد فيها أخطاء أو عيوبا أو نواقص. بل نفترضها كاملة ومبجلة ومقدسة؛ فهي خارج مدى الجدل أو الاستقصاء العلمي الذي يزدهر وينمو بالنقاش والنقد. لكن عند عتبة الفهم المقدس نفترض مسبقا الخضوع للنص المقدس. والأهم من ذلك أننا نعتقد بأن هذا الخضوع سوف يشجع قدرا من الرؤية والبصيرة والتمييز لا يصل إليه أولئك الذين يزدرون أو

يتحدون أو يثورون ضد الحقيقة المقدسة. هذا هو الافتراض الرئيس للعلوم الدينية: قبول محدد بدقة للنقد. ولا يعتبر هذا «التسييج الذاتي» عيبا بالضرورة أو دليلا على الفساد والانحطاط؛ لكنه علامة مميزة تدمغ هذه العلوم.

دعونا الآن نتأمل العلوم التي تدرس في الجامعة. صحيح أن الطالب (النمطي) في أقسام الفيزياء أو الاقتصاد أو الفلسفة لم يكتسب بعد ما يكفي من التبحر وسعة الاطلاع لمساءلة النظريات المؤسسة لهذه التخصصات بشكل فعال ومؤثر. بل إن من غير المحتمل بالنسبة لمثل هذا الطالب أن يحاكي المرجعيات في الميدان عبر ابتداع نموذج (براديم) جديد يحل محل القديم. لكن من حيث المبدأ، يعتبر الباب مفتوحا أمام مثل هذا التطور. إذ لا يوجد أمام التخصصات التجريبية «خط أحمر» يحظر على الطلاب والأساتذة عبوره؛ ولا نظرية تعد مقدسة أو فوق المساءلة والنظر؛ ولا يتمتع كاتب أو مؤلف بالحصانة والمناعة ضد النقد. أما الجو المخيم على الجامعة فهو حميمي يتسم بالألفة والمودة بين الطالب والأستاذ: «إذا كنت مؤهلا، يستطيع فكرك التجول بحرية؛ ولك الحق بأن تحمل فأسا لتصديع أي اعتقاد أو نتيجة من أجل بناء ما هو أفضل وأكثر جدة؛ إذ لا توجد سلطة في العلم تعيق سبل الفكر الحرة المختارة».

سيداتي وسادتي، هنا في الجامعة أنتم تعيشون هذا الجو وتتشربون به، سواء رغبتم أم لا. لذلك فإن من المنطقي الزعم بأن الجامعة تجسد مجال التحدي الذي لا يعترف بحدود للنقد والاستقصاء. وبالمقابل، لا تكتفي الحوزة بالإقرار نظريا بمثل هذه الحدود فقط، بل تطبقها عمليا باستمرار أيضاً. لكن الخضوع أو عدمه ينطبق على المصادر الرئيسة فقط لا على الأفكار كلها.

بدون تحليل صحيح ومناسب وشامل، سيبلغ هذا الاختلاف الجوهري في الآراء حد الهوة التي يتعذر تجسيرها بين المؤسستين. إذ يمكن للجامعة أن تزدري الحوزة باعتبارها راكدة ورجعية ومعادية للتقدم. وبمقدور الحوزة أن ترد بتوجيه تهم ونعوت مشابهة للجامعة: نسبوية، ومتسممة بالغرب، وعديمة الولاء (وهذا ما

فعلته قبل وبعد الثورة مباشرة). ونتيجة لمثل هذه الريب والتوجسات والشكوك، مبررة كانت أم لا، لا يستحسن أي من الطرفين الآخر كثيرا. لم ينتج هذا التعصب المتبادل عن الجهل فقط، بل عن الآراء المختلفة التي شكلها تباين المقررات والتخصصات التعليمية. ونظرا لأن كلتا المؤسستين صالحة وصحيحة وشرعية في مجالها، فإن من العبث واللاجدوى التفكير باستبدال إحداهما بالأخرى أو توحيدهما معا بدون إجراء الاستعدادات والتحضيرات الضرورية. دعونا نمتنع عن القول: «ما هو الفارق؟ المؤسستان كلتاهما منخرطتان في الدراسة والبحث!». فهنالك فارق نوعي بين أنشطتهما: فواحدة، استنادا إلى الإيمان، تتطلب فهما طائعاً منقاداً؛ والأخرى، اعتمادا على روح العلم، لا تتطلب إيماناً بل نقداً.

الفارق الآخر بين المؤسستين هو وصول الحوزة إلى السلطة، وهذا تفصيل لا يعد سطحيا أو تافها. فبعد الثورة، تولى رجال الدين زمام إدارة شؤون الأمة وصاغوا نظريتها السياسية في الحكم (ولاية الفقيه)، الأمر الذي يتطلب رجال دين درسوا وتدربوا في الحوزة، حيث يشغل من يصل إلى مرتبة آية الله العظمى "منصب" الزعيم الروحي للبلاد. ولأن لدينا حكومة دينية فإن الروابط بين الحوزة ومراكز القوة والسلطة متينة وعضوية وعميقة، مما يعطيها القول الفصل في شؤون الدولة. ومن البدهي أن الحكومة الدينية تستتبع تمكين (empowering) رجال الدين والحوزة؛ في الحقيقة، تمكن التخصصات الدينية أولئك الذين يمتلكونها. ويصبح رجال الدين قضاة ويشغلون كراسي السلطة؛ ويتفوق ممثلو «ولاية الفقيه»[3]. على العامة ويتمتعون بالحرمة والحصانة الفريدة دون معاناة التعرض لقذائف وسهام وسائل الإعلام التي تطارد وتلاحق كل شخص آخر.

إن تمكين رجال الدين (خصوصا الفقهاء) في الحكومات الدينية ليس شأنا جديدا في تاريخنا الثقافي. فنزاع بعض الفلاسفة والمتصوفة والشعراء مع الفقهاء لم ينحصر في المجال الأكاديمي/المعرفي فقط، بل كان متجذرا في

الاختلافات الحقيقية في النظرة إلى القضايا الدينية. لكن التحديات الأخرى كانت كثيرة ووفيرة أيضا. فالفقهاء هم الذين احتلوا مناصب السلطة في المجتمع. ولأن الحكومة الدينية تدار بواسطة قوانين دينية، فقد عهد إلى أولئك المتفقهين بها الإمساك بزمام السلطة. ولم يتمتع المتكلمون (اللاهوتيون) والفلاسفة والمؤرخون بالحظوة، ولم يحصلوا على المكانة والهيبة والاعتبار والثروة التي أسبغت على الفقهاء. أما فقر أولئك وغنى هؤلاء فقد ظل موضوعا ثابتا في أدبنا النقدي. إذ وجه هجاء انتقادي لاذع لانغماس الفقهاء في الشؤون الدنيوية وحبهم للسلطة القضائية والسياسية. أدان حافظ بأسلوب مرير الفقهاء والمتصوفة الذي شكلوا تحالفات مع أهل الحكم: "انظر، صوفي البلدة التهم بشراهة من الفتات الحرام..». هذا حكم قاس في الحقيقة. إن أكل الطعام الحرام[4] هو نتيجة رعاية وتنمية التحالفات مع أصحاب النفوذ والسلطة واللامبالاة تجاه الحلال والحرام (من المنظور الديني). في البيت التالي، يسمي حافظ بعض المهن الدينية والحكومية: «أنا لست مفتياً، أو مدرساً، أو محتسباً، أو فقيها / فلمَ أتدخل في طقوس السكارى؟». وحتى بعض الفقهاء البارزين مثل فيض كاشاني، الذي كان محدثا (خبيرا في الإسناد التاريخي للحديث) وعارفا، قد ثار غضبه أيضا على الفقهاء وأرباب الصوامع الدينية:

هؤلاء الفقهاء الذين يبدون كأخوان من الخارج

هم أعداء إيمان بعضهم بعضا إن نظرت من الداخل

وأرباب الصوامع الذين لا يضمرون ذرة من الإخلاص

يسرقون الإيمان من أتباع بعضهم بعضا بسبب الحسد والرشى

وفي الشعر العربي إشارات تنتقد القضاة الشرعيين إذا تأخروا عن إعلان ثبوت رؤية الهلال لتحديد يوم العيد! التصوير الآنف لأولئك المرتبطين ارتباطا وثيقا بالسلطة يجب أن يكون بمثابة بينة تحذيرية جدية: فهي تظهر كيف تغري البيئة العلمية ـ الدينية أو غيرها ـ التي تتمتع بسهولة الوصول إلى مراكز

السلطة، بالفساد والتجاوزات. في إيران، لم تجسد الحوزة مثالاً لهذه المشكلة حتى قيام الثورة، لكنها تجسدها الآن. وأنا لا أزعم أن خريجي الجامعات النظامية لا يجدون وظائف نافذة ومهمة أو أنهم يمنعون من الوصول إلى مناصب السلطة. لكن وضعهم لا يقارن بوضع رجال الدين، الذين يتدخلون في أي شأن بالعمق الذي يريدونه، وهم ـ عملياً ـ يديرون شؤون البلاد. إذ يمكن لإمام الجمعة أو أحد رجال الدين في أي بلدة أن يتبنى أو يعطل أي مشروع حكومي كبير. لقد ظل رجال الدين على الدوام حزبا منظما؛ والآن أصبح حزب السلطة الذي ألغى معارضيه وأقصى منافسيه كلهم.

الفارق الثالث بين الحوزة والجامعة يتمثل في أن أساتذة ومدرسي الحوزة لا يكتفون بتقديم الغذاء الفكري للنخبة. أي لا يكتفون بالتصدي لأسئلة الطلاب العلمية؛ بل يواجهون الجماهير ويحملون مسؤولية المهمة النبيلة المتمثلة في تعليمها وتثقيفها. ومتطلبات مخاطبة الجماهير تختلف عن متطلبات الجدل الأكاديمي والخطاب العلمي البحثي.

من أهم مهمات الحوزة تدريب وتأهيل الوعاظ والدعاة الذين يلقون الخطب أو «يقفون على المنابر»[5]. إذ يجب أن يمتلك هؤلاء القدرة على توجيه وإرشاد الناس باستخدام لغة بسيطة سهلة الفهم، والروايات والحكايات، والأمثلة والنماذج، والقصائد، وذلك لنقل الأوامر والنواهي الأخلاقية، والحكمة الدينية، ومبادئ تعاليم الدين الحنيف. لا توجد الآن كلية في الحوزات مكرسة لفن الوعظ والدعوة رغم أن ذلك من واجباتها؛ فهذه المهنة تخضع لموهبة ومبادرة الأفراد. وسيكون من الأفضل أن يتم اختيار وتدريب أشخاص مناسبين لأداء هذه المهمة ـ لكن لا أرغب هنا بالتصدي لمشكلات تدريب الخطباء. بل أفضل التشديد على الشراك المحتملة التي قد تسقط في حبائلها مؤسسة تعليمية تطمح لترويج وتشجيع الخطب العامة (التي تقوم على التأثير في الرأي العام، على حساب الخطاب العقلاني في أغلب الأحيان). لا تعاني الجامعات من هذه المشكلة لأنها لا تشجع الشعبوية والحض

والحث والتحريض؛ ولم يطلب منها إرشاد الناس أو هدايتهم أو الحفاظ على إيمانهم. فمهمة الجامعة تدريب وتأهيل الاختصاصيين وحل العقد العلمية المستعصية؛ وتخصصاتها حصينة ضد الابتذال.

دعونا الآن نتحول إلى الآفات التي تصيب الحوزة من المصادر الثلاثة التي ناقشناها آنفاً. الآفة الأولى (قدسية جزء من تعليم الحوزة) شديدة العدوى: إذ يمكن أن تنتشر إلى التخصصات الأخرى التي تدرس في الحوزة لتصل إلى لغة التدريس والتلقين ـ العربية. ونظرا لأن القرآن والسنة معصومان وفوق المساءلة والنقد، فإن هذه الهالة من الحرمة قد تغلف تدريجياً فتاوى هذا المتكلم أو ذلك الفقيه أيضاً. ومع مرور الوقت، تحوط هالة القداسة العديد من الأمور الدنيوية بواسطة التداعي لتبلغ نقطة لا يجرؤ عندها أحد على مساءلتها. ونحن نشهد ذلك في حوزاتنا بين الحين والآخر. وبرغم الدعاوى المناقضة لذلك، فإن أبواب التحليل النقدي مغلقة فعليا في حالات عديدة. وهي ليست مغلقة أمام من هم خارج الحوزة فقط، بل على من في داخلها، الذين لا يجرؤون على تحدي الآراء السائدة أو الحاكمة. ونتذكر جميعا الضجة العارمة التي صاحبت نشر كتاب «الشهيد الخالد»[6]. فقد تعرض الكاتب للضرب بصورة وحشية لا تعرف الرأفة بسبب تجرؤه على تحدي الرأي الشعبي الذي اكتسب حرمة القدم التي لا يستحقها؛ وجعلوا منه عبرة لكل من يعتبر من المصلحين في المستقبل. ولا شك في أن تقديس آراء العلامة محمد باقر مجلسي[7] الذي منع العلامة الطبطبائي[8] من كتابة تفسيره وشرحه لـ«بحار الأنوار»، يعد مثالا آخر على هذه القداسة المعدية. أما أخف ضرر تحدثه هذه العدوى فهو تمنيع الآراء العلمية/الأكاديمية ضد الفحص المستقل والتحليل الموضوعي. إذ يبدأ تحجر وانحطاط أي مؤسسة تدريس علمية حين تعتبر المرجعيات في مجال تخصصها أنها حارسة ميراث لم يخضع لا للفحص ولا للسبر والتدقيق. هنا أيضاً يكمن أصل الرفض والإنكار والتغييب من قبل أولئك الذي يقفون خارج المؤسسة. وأعلن صراحة أن معظم

الآراء اللاهوتية (الكلامية) الراهنة التي تدرس في الحوزات لم تخضع لا للفحص ولا للتقصي بل قبلت كقضايا مسلم بها. وإذا قررت الحوزة تنظيف بيتها من الداخل، سنرى العديد من هذه الآراء مفتوحة للمراجعة والتنقيح. لكن يتعذر أن تتم هذه «التهوية» إلا في جو مفتوح وبعيد عن القداسة المزيفة. إن المجال المناسب للمقدس هو الإلهي؛ وحين يتوسع ليصل إلى مجال المعرفة البشرية فإنه لا يخدم لا الإنسان ولا الله.

من أهم أسباب معارضة نظريتي "الارتقاء التأويلي وانحدار المعرفة الدينية" حقيقة أنها ميزت المعرفة الدينية بوصفها بشرية وتعاملت معها باعتبارها خبرة اكتسبها البشر. أما المقتضى الضمني لهذه الأطروحة فهو أن التخصصات في الحوزة عرضة للنقد والتشكيك (من قبل الخبراء المؤهلين بالطبع) مثلها مثل باقي العلوم. واعتمد هذا الرأي على مرتكزات صلبة وقواعد راسخة لا تتطلب سوى القليل من التفصيل والشرح. لكن هذه النظرية أحدثت عاصفة تجاوزت حدود الجدل الأكاديمي. لأنها ترفض اعتبار التخصصات المعرفية الدنيوية مقدسة، وتعلن المساواة بين جميع العلوم ذات الأصل البشري. إن الوحدة بين الحوزة والجامعة لا يمكن أن تصبح حقيقة واقعة إلا إذا امتنعت الأولى، بعد الإقرار ببشرية ودنيوية أصول علومها، عن معاملة الآراء البشرية (في النظرية والتطبيق) باعتبارها فتاوى معصومة وإلهية. وسيبقى الاتحاد بين مؤسستي التعليم العالي سطحيا وتجميليا طالما تتشبث الحوزة بصورتها الذاتية السامية والمبجلة. أما الشرط الجوهري لهذه الوحدة فهو إقرارهما المتبادل بأنهما مؤسستان دنيويتان (بشريتان) على قدم المساواة، وخاضعتين للنقد بالتساوي. إن البشر الخطائين من الفقهاء ورجال الدين والمتكلمين هم الذين يقيمون في الحوزة، وهي ليست مستقرا لله ولا مقرا للنبي والأئمة رضوان الله عليهم. وكل ما ينتجونه فيها عبارة عن معرفة بشرية غير مقدسة. وقداسة القرآن والسنة لا تنتقل إلى معرفة وإطلاع وتبحر علماء الحوزة في العلم.

كيف يمكن إنجاز الاتحاد بين المؤسستين طالما تقيم واحدة في السماء وتقطن الثانية الأرض؟ إن أقل شرط للصداقة والتحالف هو المساواة بين الاثنتين وسهولة التقاء الواحدة بالأخرى. لقد أصاب حكماؤنا العارفون حين لاحظوا استحالة الصداقة بين السيد والعبد: فحيثما تغيب المساواة تغيب الصداقة. ولربما يلقي السيد نظرة متسامحة وطيبة وخيرة باتجاه عبد، لكن من المحال أن يصبح صديقه. فالزمالة الحقيقية والصادقة تفترض حل الخلافات وإزالة الفوارق. ووظيفة الحب والزمالة إزالة الاختلافات والفوارق وترسيخ المساواة: «يحيا عيد الحب/حيث يجلس الملك قبالة الشحاذ». الناس يتوقعون من الحوزة الاعتراف صراحة بالطبيعة البشرية لتعليمها ورفض التلميحات التي تشير إلى أن قطان الحوزة مرتبطون ارتباطا مباشرا بالله وبنبيه، أو أن تأملاتهم تستمد وحيها من الله مباشرة، أو أنهم يشاركون الرسل في المكانة والهيبة.

إن افتراض قداسة ولا بشرية أصل التعليم الديني (للحفاظ على الدين على ما يبدو) من ناحية، والاعتماد على المواعظ والخطب البلاغية لإشباع الرغبات الابتذالية للجماهير من ناحية أخرى، يفسران الصورة الغريبة، والملفقة، والمنفرة، والمقلقة، والمظلمة للدين. فإن كانت حتى الحجج العقلانية لا تستحق مكانة مقدسة فلم نسبغها على المواعظ والخطب؟

في بعض الأحيان، تصبح التخصصات التي تدرس في الحوزة مقدسة. خذ على سبيل المثال اتهام السيد مطهري لمحمد إقبال (اللاهوري)[9] بأنه غارق حتى الأذنين في الفلسفة الغربية لا الإسلامية. أنا أقبل ما يلي: لم يكن لدى إقبال، الذي درس في إنكلترا وألمانيا، سوى معرفة سطحية ومرتجلة بالفلسفة الإسلامية. لكن بالرغم من وسم «الإسلامية» وادعاء القداسة غير المستحقة، فإن ما يدرس في الحوزة تحت عنوان الفلسفة الإسلامية ليس سوى تنويع على الفلسفة اليونانية، وفرع واحد من بين عشر فلسفات أو نحوها من هذا النوع. وهي ليست الأفضل ولا الفلسفة الممكنة الوحيدة. وكنوع من المعرفة البشرية، يجب احترام الفلسفة الإسلامية التي جمعها وتمثلها المسلمون، لا عبادتها.

علاوة على ذلك كله يجب أن نسأل: مَنْ من الفلاسفة فلسفته «إسلامية»؟ فلسفة الفارابي أم فخر الدين الرازي أم السهروردي أم الملا رجب علي تبريزي؟ هؤلاء المؤلفون اعتنقوا برغم كل شيء فلسفات مختلفة. واعتبار الفلسفة الإسلامية كيان موحد أمر مضلل كاعتبار الفلسفة الغربية كتلة صماء جامدة. هنا أيضا نجد أن آراء ديكارت وهيغل وبيرغسون ورسل مختلفة اختلاف الليل والنهار، ومع ذلك فهي تنويعات على الفلسفة الغربية عينها. الضرر الأول الذي يسببه اعتبار الفلسفة الإسلامية مقدسة هو إهمال الفلسفات الأخرى. إذ افترض أن الفلسفات الأخرى، القائمة على الكفر والتجديف على الله، لا تولد سوى أفكار تجديفية، في حين أن الفلسفة الإسلامية تنتج مسلمين صالحين. في الوقت ذاته، وضمن هذه الثقافة الإسلامية، هنالك علماء بارزون يدينون الفلسفة الإسلامية باعتبارها كفراً وتجديفاً. وأنا لا أرغب في الدخول في جدل حول ما إذا كانت الفلسفة الإسلامية تفيد أو تضر الإيمان. بل أفضل أن أسأل: ما سبب هذه الضجة حول العلم الذي صنعه الإنسان؟ الفلسفة برغم كل شيء هي فلسفة: لا علاقة لها البتة بالتقوى أو الفسق. وبالطبع سيختلف الأمر إذا تناولنا الكلام (اللاهوت)، لكنه للأسف لا يمثل اليوم «الموضة» السائدة في الحوزة. ومن الجدير بالذكر أن الجدل الفلسفي الذي اكتسب مظهر القداسة واجه المعارضين بحماس متعصب وسمهم «بالشياطين». الملا صدرا مثلا سمى رده على انتقاد ابن كمونه «رجم الشيطان». الفلسفة ليست سوى عدد من الأسئلة والأجوبة والمجادلات والحجج البرهانية. فإذا تضلع الطرفان كلاهما من مجال التخصص المعرفي بشكل متساو، فلم يتبادلان الشتائم واللعنات؟ ولهذا تظهر مشكلة أخرى: يمكن لسؤال بسيط أن يتحول إلى شبهة.

الشبهة اليوم تعبير لا يمكن العثور على مكافئ دلالي له في ثقافة الجامعة. فهو يشير إلى سؤال يثيره طالب شاب يبدو أنه يتحدى صوابية المعتقد. وحالما يسمى السؤال شبهة يفقد جوهره. وفي حين أن السؤال الحقيقي يحث على

البحث والدرس، فإن أحكام القيمة المرتبطة بالشبهة ?أي السؤال الشيطاني ? تستدعي الكبت والقمع والإخفاء. وعلى العكس من ذلك، ينبغي إبقاء السؤال في الذهن ونشره للتحفيز على مزيد من البحث. وأي مجتمع لا يطرح أسئلة هو مجتمع ميت؛ وأي علم بدونها معاق لا ينمو ولا يتطور. وأي مؤسسة تعليمية تمنع الأسئلة من تجاوز عتبة معينة خوفا من تحولها إلى شبهات، وتتعامل مع حملة مثل هذه الأسئلة باعتبارهم فاقدي الاحترام وغير أهل للثقة سوف تتدهور وتسوء أحوالها. إذ يجب على المؤسسة العلمية/المعرفية أن ترعى وتعزز المفكرين النقديين ولا تكتفي بالتركيز على النسّاخ الذي يحفظون عن ظهر قلب ويكررون الدروس كالببغاوات. فمثل هذا الجبن الفكري يسبب الأذى للجميع.

تتمثل آفة المؤسسة التعليمية في تحويل الأسئلة إلى شبهات بينما يتجسد مجدها في تشجيع أعضائها على إثارة وطرح الأسئلة ـ لا نظرياً فقط بل عمليا أيضا. إن التعليم الروتيني والبحث الإبداعي ممارستان توأمان: نصر الأولى على الثانية داء يجب توقّيه. وعلى شاكلة الحلم، يعد التساؤل نشاطا لا إراديا؛ ولا يمكن اعتباره حلالا أو حراما. بل يجب الترحيب بالسؤال كأنما هو ضيف عزيز (على الفكر والمجتمع الأكاديمي في آن) وليس ضيفا ثقيلا ينبغي طرده. إن جوهر وحدة الحوزة والجامعة (الذي سنتناوله لاحقاً) يمكن جمعه وإيجازه هنا: عليهما أن تشتركا بالمنهج ذاته في التعامل مع الأسئلة.

ما أسبغ على الكتابة العربية من مكانة وهيبة وأهمية واعتبار يشكل آفة أخرى للحوزة. فلو قرر عضو في المجتمع الجامعي أن يطلع على ما يحدث في الحوزة فلسوف يقابل نصوصاً محرّمة بالعربية ـ تخفي ما أنفق عليها من جهد وتعب وكد ـ أو كتبا مبسطة (بالفارسية) للاستهلاك الجماهيري. إذ إن العلوم والمعارف الجدية منشورة بالعربية، لكن العربية التي تدرسها حوزتنا ليست راهنة ولا تجتذب العرب. ولا توجد ذريعة تبرر تدريس الحوزة النصوص العربية فقط واستبعاد الفارسية. ومن المؤكد أن كتاب الطبطبائي (بالفارسية) «المبدأ والواقع»

أكثر عمقاً من كتابه (بالعربية) «بدايات الحكمة»[10] لكن لا يدرس إلا هذا الأخير في الحوزة. هل تأثرت سمعة السيد مطهري لأنه كتب بالفارسية؟ هل تغدو أعمال أساتذة الجامعة المنشورة علمية إذا كتبوا بالإنكليزية أو الفرنسية؟ هل يسهل ذلك العلاقة بين الحوزة والجامعة؟ الحجج المعتادة ـ النصوص الشرعية لا يدرسها سوى الفقهاء المطلعين مسبقا على العربية، أو أن الكتب القديمة في الفقه مكتوبة بالعربية ـ لا تبرر استمرار نشر الكتب في مجال الفقه ومبادئ أصول الدين بتلك اللغة. ونظرا لأن الدروس تلقى بالفارسية، يجب أن تكتب النصوص بها أيضاً. الفارسية تختبر الآن قوتها وقدرتها على حمل عبء العلوم الحديثة؛ ويجب أيضاً أن يعاد تجهيزها لحمل تخصصات ومقررات الحوزة، بما فيها الفقه والفلسفة والأصول والتفسير. فإذا تميز كتاب وكان مفيدا سوف يترجم إلى لغات أخرى. إن الاهتمام بشعبنا ومواطنينا يجب أن يأخذ الأولوية على السعي للفوز باعتراف الآخرين.

علينا الآن أن نتحول إلى تناول تعقيدات اختلاط المعرفة والعلم بالسلطة، ولسوف أتطرق إلى ثلاث آفات رئيسة هنا. إذ تتعرض الحوزة لإغراء سد الفجوات المنطقية في حججها عبر الاستنجاد السلطة لتأخذ في نهاية المطاف دور مقدم الاعتذارات التبريرية للسلطة: عبر التخلي عن التحليل النقدي لنظريات الحكم، وإصدار فتاوى لصالح السلطات السياسية، وإغلاق باب الجدل في المجالات الحساسة سياسياً. على سبيل المثال، سيكون من العلامات الأكيدة على الفقر الفكري في الحوزة إذا لم يسمح بأخذ الحجج المؤيدة والمعارضة لولاية الفقيه بعين الاعتبار وإخضاعها للتفكير والدراسة والنظر بالشكل المناسب. لذلك لا تقل: «هذه السلطة لا تحتاج إلى تقييد لأن حكاماً صالحين وأتقياء يمسكون بزمامها الآن». هذا صحيح، وليس لدي شك في نواياهم الطيبة أو خدماتهم المخلصة. لكنني أعرف أيضا أنهم، باعتبارهم بشرا، بحاجة للنقد والنصيحة والمشورة والتصحيح. فأهل الحكم الذين يتمتعون بتأييد ودعم المجتمع الفكري العلمي والأكاديمي معرضون لاختطار الوقوع في الخطأ والزلل أكثر من سواهم؛

وذلك حين يكتفي بوضع ختم المصادقة على أعمالهم وقمع دافع التدقيق وباعث النقد. هنا، تخطر ببالي حادثتان اثنتان في هذا السياق: الأولى انتقاد أعضاء «مجلس الأوصياء» بسبب رضوخهم للمحسوبية السياسية في أعقاب انتخابات «مجلس الخبراء». بعضهم دافع عن أعضاء المجلس على أساس أن من المفترض أن يتمتعوا بالإنصاف والنزاهة، وبالتالي فهم فوق ألاعيب السياسة. وهذه حجة غريبة في الواقع. فالنزيه العادل لا يتجاوز ولا ينتهك الحدود عمداً، لكن من المؤكد أنه معرض للخطأ سهواً. فهو بشر لا ملاك! إذن، بصفته تلك، من المحتمل أن يقع في الخطأ، والقول بعكس ذلك اعتذار لا يسوغ ودفاع لا يبرر عن أصحاب السلطة والنفوذ.

المثال الآخر يجسده المقال النقدي الذي صدر مؤخر ضد سياسات المصرف المركزي وكتبه أحد علماء الحوزة، آزري غومي، ونشر في مجلة «نور العلم». يدعو الكاتب في مقاله مدير المصرف المركزي لتصحيح سبيل الإسلام واعتبار خبرائه غير مؤهلين لمهمة حل المشكلات الاقتصادية في المجتمع الإسلامي. لا يعنيني هنا مادة هذه الحجة، بل حقيقة أن هذا الانتقاد الذي أتى من عالم في حوزة قم يثير الإعجاب في حد ذاته. أتمنى لو أن لدينا حالات مشابهة أكثر لإظهار أن الحوزة، بدلا من أن تخضع للسلطات السياسية، تتصرف كمصلح عنيد وناقد صامد لا يتأثر بالضغوط.

نصل الآن إلى مشكلة الشعبوية التي تسبب الأذى والضر على الصعيدين العلمي والأخلاقي. فأولئك الذين لا يمارسون فعلياً ما يبشرون ويعظون به نظرياً يصبحون موضوعاً لاستهجان وتأنيب وسخرية لا حد لها، لأن الوعاظ يحتلون مكاناً خاصاً في قلوب الناس. ولذلك فإن أقل تناقض بين أقوالهم وأفعالهم سوف يصيب الناس بخيبة أمل ويسبب شكوكا عميقة في الدين. ولا يمكن لرجال الدين، الذين أصبحوا أشهر من نار على علم، أن يحظوا بثقة الناس إذا أضعفت مباهاتهم بالتشدد في العلن ممارساتهم الخاصة المختلفة في السر[11].

يمثل إسراف رجال الدين في الانتباه للصورة والسلوك والألقاب ودرجات الشرف آفات أخلاقية إضافية. لكن الضرر الناتج على العلم والمعرفة، المعروف أيضا باسم «التسمم بالعوام»، حسب تعبير الشهيد مطهري، أسوأ من اكتساح الفيضانات أو لدغ العقارب. هذه الآفة تحول رجال الدين الذين يحتمل أن يكونوا تقدميين إلى عصبة من الرجعيين والمحافظين الذين يعتبرون أية فكرة بمثابة شبهة أو بدعة، وينكرون منافع النمو وفوائد التقدم. فمن الأمور التي تشرّف الوقوف إلى جانب الناس، لكن هل في اتباعهم ما يشرف أيضا؟ أعرف أن هذه الكلمات سوف تغضب بعضهم الذين سيحرضون غيرهم على معارضتي. إلا أنني عندما أتصدى لهذه الحقائق الواقعية الجارحة، لا أسعى إلا لمرضاة الله ولا أتكلم إلا بدافع الاهتمام المخلص النابع من القلب: لماذا تتبلد الحوزة إلى هذه الدرجة تجاه العديد من الروايات التراثية غير الموثوقة أو المزورة، والحكايات الخرافية، والتفاهات المثيرة للاشمئزاز، المطبوعة في الكتب والمنطوقة على المنابر؟ ما هو الغرض الذي تخدمه فيما عدا الحفاظ على سطحية وخرافية تدين الجماهير؟ لماذا وفرت الحوزة غضبها كله لتفجره ضد مراقبين مخلصين ومتعاطفين يحاولون إلغاء الخرافات والتخلص منها؟ ما الذي فعلته لتحرير وإعداد كتب الحديث وتذييلها بالهوامش؟ إن كتابا واحدا يجمع هذه الأحاديث في صيغتها الحالية سيشكل في الحقيقة أشد النصوص عداء للدين. أنا لا أعني ضمنا أن على الحوزة تغيير كتبها الموجودة بدون إذن كتابها. فلهذه الكتب قيمة تاريخية ويجب الحفاظ عليها في شكلها الراهن؛ وبرغم كل شيء، فهي تعكس المعتقدات والنشاطات التقليدية للإيرانيين. فإذا لم تكن الحوزة تشارك في هذه المعتقدات، فلتسمح بانتقادها وتنقيحها. لقد أدى علماء السلف واجبهم؛ فلماذا لا يؤدي علماء الخلف المعاصرون واجبهم؟ هل أعاقهم عن ذلك تركيز الانتباه على المواعظ العامة والرغبة في الفوز باستحسان العوام ورضى الجماهير؟ لنفكر في حالة «مفاتيح الجنان»[12]: هل يمكن أن نجد عالما واحدا في الحوزة يعتقد بأن وجع الأسنان سببه دودة صغيرة يمكن اقتلاعها بالدعاء؟[13]. هنالك وفرة من

مثل هذا النوع من السخف في كتب «الحديث». يتوقع المجتمع الجامعي من الحوزة أن تواجه هذه القضايا. فلمَ لا تعلن صراحة موقفها من العالم الحديث، والعلم، والأخلاق؟ لماذا يستمرون في إعادة طبع وتلاوة واقتباس هذه الأحاديث والكتب التراثية من فوق المنابر، ليعترفوا حين يواجهون بالنقد بأنها غير موثقة، ومثيرة للشكوك، وحتى موضوعة؟ هل يكفي أن نحلل نقديا الروايات الفقهية فقط؟ أليس التراث الأخلاقي والديني بحاجة للتقصي والسبر والفحص أيضا؟ فإن وجد من ينتقدها، فلم لا يبدأ علماء الحوزة بالخطوة الأولى؟ لسوف يكون من الأصعب رفض أو قبول النقد إذا سبقهم آخرون إليه.

في خطبة لي أمام مجموعة من طلبة الحوزة عند مستهل الثورة، قلت إننا نوافق جميعا على وجود العديد من المشكلات في النصوص التي تدرس في الحوزة. فإذا لم تقوموا بتصحيح أخطائها فسيفعل ذلك غيركم، ليتركَكم في مواجهة معضلة إشكالية. فإن حاولتم الدفاع عن أخطائها ستجدون أنفسكم في موقف صعب لأنكم تعلمون أن من المتعذر الدفاع عنها، وإذا سلمتم بالنقد، سوف يسألون: «لماذا لم تقوموا بذلك أولاً؟». على سبيل المثال، ذكرتُ أن «صدر المتألهين»[14]. عبر عن رأي غير لائق حول النساء في كتابه «الأسفار الأربعة»، وهو ليس كتابا دينيا بالمعنى الضيق للكلمة. أما الملا (الراحل) هادي سبزواري[15] فيكتب في الهوامش إن المؤلف أضاف النساء إلى البهائم لأنهن ينتمين فعلا إلى جنس الحيوانات لكن الله أعطاهن مظهر البشر لكي لا يتقزز الرجال منهن ويرغبون بجماعهن[16]. أنا أحترم هذا الحكيم العارف، لكنني لا احترام رأيه هذا. الكتاب يدرس ويدرس حاليا في حوزاتنا. قلت لطلاب الحوزة: «إذا لم تنتقدوا هذه الحجة، سيفعل ذلك غيركم». هذه ليست فكرة إسلامية أو دينية، وليس لها سند في القرآن أو السنة. بل هي ليست إنسانية؛ إنها هراء فارغ. فهل نتجاهل ونتغاضى عن هذا النوع من الحمق إلى أن يتغطى ـ هو أيضاً ـ بحجاب القداسة ويتحدى النقد؟ في الحوزة، لا النصوص ولا التخصصات مقدسة؛ بل

تخضع كلها للمراجعة والتنقيح. إن عملية تحقيق وتذييل النصوص القديمة بالهوامش والشروح مستمرة على قدم وساق في الحوزة، لكنها لا تمتد لتشمل تنقيح ومراجعة ونقد هذه النصوص. الكتاب الخاطئ مادة خام، صناعة تاريخية. لكن يجب إخضاعه للمراجعة والتنقيح والنقد إذا أردنا ألا يصبح الدين أثرا من مخلفات التاريخ أو هيكلا يثير الفضول في المتاحف.

ليس ثمة شيء اسمه كتاب مقدس في أي من التخصصات والمقررات الجامعية. هنالك بالطبع كتب تاريخية، ليس لها أهمية علمية كبيرة، تعد وتنشر من أجل قيمتها التاريخية. لكننا لا ننشر أو ندرس أو نوصي في الجامعة بكتب غير دقيقة أو خاطئة طبعا. إن وحدة مناهج النقد يمكن أن تشكل واحدا من القواسم المشتركة الرئيسة بين الجامعة والحوزة، لتؤذن بمزيد من الاحترام المتبادل: إذا تعلمت المؤسستان كلتاهما التعامل مع القضايا والمسائل والتخصصات بالطريقة ذاتها فستقدران على تصحيح أخطاء بعضهما بعضاً، بحيث تكمل إحداهما الأخرى. ولا تعني الوحدة بين الجامعة والحوزة تبني مناهج التدريس ذاتها أو تحويل طلبة الحوزة إلى طلاب في الجامعة أو بالعكس. صحيح أن ذلك كله أمر مرغوب، لكنه يعادل ترقيعا سطحيا للمؤسستين؛ فالاتحاد الفعلي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال وحدتهما المنهجية.

دعوني أوضح قصدي مرة أخرى. بالأمس كان عيد المرأة، وسمعنا العديد من الخطب والمواعظ العامة عبر وسائل الإعلام ومن فوق المنابر حول المكانة السامية للمرأة وإقرار الإسلام بحقوقها وموقعها المجيد. لكنكم تعرفون جميعا أن معظم هذه الخطب عبارة عن «تنميقات بلاغية»، وليست حججا وأدلة مؤسسة على البحث العلمي والمعرفي الحقيقي. إذ يجب على حوزاتنا توضيح موقفها بصورة حاسمة ونهائية من حقوق المرأة وصورتها العامة في الروايات التراثية التي نقلت إلينا من خلال المحدثين. فتلك الروايات التراثية لا يجرؤ أحد على ترديدها من فوق المنابر. المؤسسة العلمية/المعرفية بحاجة إلى أجوبة

صريحة. أما «ترك عظمة (مكسورة) في الجرح»[17]. فربما يجسد ممارسة جيدة في عالم السياسة لكن ليس في عالم العلم والمعرفة. يجب العثور على علاج شاف. والمشكلة ينبغي أن تحل؛ ولن يجدي التصنع والإخفاء والارتجال.

لا تمارس المؤسسة الأكاديمية العلمية «التكتم والحذر» كي لا يفقد الناس ثقتهم بها إلا إذا "تلوثت" بالاهتمامات والهموم الشعبوية. ويجب القول إن الحوزة ليست وصية على إيمان الناس؛ إذ تنحصر مسؤوليتها في تدريس الفقه والتوجيهات الدينية. أما آفة أي مؤسسة علمية لها اهتمامات شعبوية فهي إغراء التفكير التجميلي والاعتذاري. ويمكن رؤية هذه الظاهرة في البلدان الأخرى أيضا. أذكر في هذا الصدد موعظة دينية حضرتها مؤخرا في إحدى كنائس نيويورك. كانت بعيدة عن جوهر المسيحية ومغلفة بأسلوب بديع بالغطاء الشعبي بحيث يمكن أن تلقى مع بعض التعديلات البسيطة في أي مكان، بل حتى في إيران. هذا النوع من التخفيف والترقيق والترقيع يجتذب الجماهير لكنه ينفر المتدينين الجادين. إن للدين بهاء طبيعيا؛ ولا يحتاج إلى تزويق وتزيين.

دعوني أيضا أروي قصة أخرى حول المرحوم الطالقاني. فعند مستهل الثورة، أتى وفد كوبي لزيارته. ونقلت الصحافة فيما بعد عن الناطق باسم «مجاهدي خلق»[18]. ما معناه أنه قدم الإسلام بطريقة جعلت أعضاء الوفد الكوبي يعلنون: «إذا كان هذا هو الإسلام فكلنا مسلمون». ولربما يحسب المرء أن تقديم الإسلام بهذه الطريقة يعد إنجازاً ومأثرة، لكنه ليس سوى عملية تجميل. فمثل هذه المناورة لا تليق بعالم روحي، حتى وإن أتت من القلب مباشرة. يجب أن أضيف أيضا أنني لا أثق بصدق هذه الحكاية ولم أذكرها إلا لأسباب توضيحية. ومثلما قال الرومي: «وإذا كانت هذه الفقرة ليست لبطليموس/فجوابي ليس موجها لبطليموس». يجب أن أضيف أيضا أن ما هو منتظر من علماء الدين أكثر بكثير من سواهم، وذلك لأسباب واضحة لا داعي لذكرها. إذ لا ينتظر المرء أن يجد لدى الناس كلهم ما يتمتعون به من نقاء وفضيلة. ولا يفترض بهم أن "ينصحوا الناس بالتخلي عن الدنيا/بينما يكنزون القمح والفضة الآن".

لكنني لا أرغب بترك انطباع خاطئ. نحن هنا لا نريد أن نبدو وكأننا نعدد أخطاء وعيوب الحوزة، أو نرسخ تفوق وعلو كعب الجامعة. فقصدنا هو تقريب المسافة بين هاتين المؤسستين الجليلتين، والعثور على جذور وأسباب الفوارق بينهما. قلت إن الحوزة أكثر وصولاً إلى السلطة، وانهماكا في الحض والحث والوعظ، وإيمانا بقدسية المعرفة التي تبثها وتنشرها. وبغض النظر عن النتيجة، فإن هذه السمات والخصائص ليست مطابقة لجامعتنا. يجب على المؤسستين إدراك الفوارق والاختلافات إذا أرادت كل منهما اكتشاف الأخرى.

لربما تفكر الحوزة باتخاذ الخطوات العملية التالية: التخلي عن عادة الإخفاء والتخفي في شؤون المعرفة الدينية؛ الكف عن التعامل مع الأسئلة بوصفها شبهات؛ الامتناع عن الأقوال التبريرية والأفعال الذرائعية التي تخدم السلطة السياسية. يجب عليها أيضا أن تتوقف عن اعتبار المعرفة البشرية (فهمها للنصوص المقدسة) فوق مستوى البشر. وتمتنع عن استبدال الحجج التوضيحية بالبلاغة التنميقية. وبعد التخلي عن عمليات تجميل الدين، يجب أن تترك الانتقائية الاعتباطية في عرض وتقديم الدين، الذي يجب أن يقدم بأسلوب علمي ومعرفي. ينبغي على الحوزة أن تمثل الإيمان في الأفعال والأقوال. وما يضمن وحدة الجامعة والحوزة وحدتهما المنهجية. دعونا نصلي لتحقيق هذه الوحدة الميمونة والسلام عليكم.

12

دعونا نتعلم من التاريخ

هل يمكن التعلم من التاريخ؟ يذكرنا هذا السؤال بفكرة القوانين التاريخية والمحاولات التي جرت لدحضها أو إثباتها. ولربما يستحثنا أيضا على التفكير بالجهود التي بذلت للتوصل إلى قوانين قابلة للتعميم تستخدم دروس وعبر التاريخ لهداية الممارسات الحاضرة والمستقبلية من أجل مساعدتنا على السعي للنتائج المفيدة وتجنب الضارة. ليس ثمة مجال لإنكار شرعية مثل هذه المقاربة: فمدرسة التاريخ تلقن وتعلم، لكن يجب التوكيد على أن الدروس الآنفة ليست الوحيدة التي تكتشف هنا. هنالك اثنان آخران يمكن تعلمهما من التاريخ، درسان ليسا بأي حال من الأحوال أقل قيمة من الاستنتاجات والتوقعات الضعيفة المعتادة.

درس في الابستمولوجيا: نظرة لا تاريخية للفلسفة التقليدية

دعونا نتذكر كيف ازدرى أرسطو وديكارت علم التاريخ، حيث وضعه الأول دون مرتبة الشعر واعتبره الثاني ملطخا ببقع لا تزول نتيجة أكاذيب وخيالات وأوهام المؤرخين. ولنتذكر أيضا أن المناطقة لم يعتبروا أن التاريخ ـ مع الجغرافيا والجيولوجيا، والفلك إلى حد ما، أي العلوم التي تنشر معرفة التفصيلات الخاصة الجزئية ـ يستحق اسم «علم»، الذي احتفظوا به لتقديم القواعد والبيانات العامة. وإلى وقت قريب لم يكن التاريخ يحظى بمكانة محترمة في الأوساط العلمية والأكاديمية بسبب العجز عن تدريسه أو تعلمه. بعضهم دهش حقا عند تعيين العلامة محمد غزويني أستاذا للتاريخ في كلية الإلهيات بجامعة طهران، وتساءلوا عما إذا كان التاريخ ـ الذي اعتبر ميدانا إما للذاكرة أو للخيال،

لكن ليس للعقل بالتأكيد ـ بحاجة إلى مدرس![1]. لنلاحظ أيضا أن المؤرخ لم يحظ في حوزاتنا الدينية بأي تقدير ولا جرى تدريس التاريخ أو قدرت قيمته. لقد تم التخلي عن سبيل ابن خلدون.

وبالمقابل، سببت عاصفة التاريخ في الغرب منذ القرن الثامن عشر ضجة قوية جعلت حتى النساك الصم المعتزلين في صوامع العلم النائية يلاحظونها. ومنذ ذلك الحين أعيدت تسمية علوم الإنسان باسم "العلوم التاريخية" وانفتح منظر ابستمولوجي جديد هو المعرفة التاريخية. رأى هيغل الوجود بكليته تاريخيا. بينما حكم فيكو على المعرفة بأنها أكثر شبها بالفعل الإنساني منها بالطبيعة[2]، وعرض ماركس تفسيرا تاريخيا للسياسة والاقتصاد. الوجودية أيضا دمجت المادة المتدفقة للإنسانية بالتاريخ وفكرت مليا بـ«الإنسان التاريخي». انصهرت المواد الصلبة للماضي البعيد؛ وتقولبت على راحة يد التاريخ لتأخذ أشكال الحقب التاريخية. ومهر كل شيء بخاتم فصل تاريخي، وأصبح الزمن أحد مكونات مادة الأشياء وجوهرها. وجلس العلماء أمام جدول التاريخ الدافق ليشاهدوا مسار الطبيعة[3]. وبذلك نال التاريخ وفلسفته مثل هذه المكانة المرموقة.

تحول علم التاريخ أيضا نتيجة الاستقصاءات الابستمولوجية. وظهر مؤرخون بارزون حللوا بكل عناية/ودققوا بالتفصيل بمنهج التاريخ. أما إجماع الفكر في القرنين الأخيرين حول دراسة الفعل الإنساني والمعرفة التاريخية فقد دعا إلى إعادة فحص الظروف وتنقيح الشروط التي وضعتها الدراسة العلمية التقليدية لاكتشاف المعرفة والتحقق منها ـ أي: النزاهة، الاتساق مع الواقع، اكتشاف الجواهر.

قال المؤرخون مؤخرا إن «التاريخ كله تاريخ معاصر»[4]، أو إن «تاريخ كل حدث يجب كتابته بعد مائة سنة من وقوعه»[5]. وهذا يعني أن الأحداث لا تصبح تاريخية إلا بعد مرور فترة معينة، أو إن «التاريخ النهائي لحقبة ما يمكن ألا يكتب أبدا»[6]، الأمر الذي يؤكد الرأي القائل إن «التاريخ عبارة عن توليفة تجمع العلم

والفن والأسطورة»[7]. بكلمات أخرى، يمكن أن نحصل على تواريخ بعدد المؤرخين: «التاريخ هو ما يجري في ذهن المؤرخ»[8]. وبالرغم من الاختلافات كلها في الشواهد الآنفة، إلا أنها تتفق جميعا على أن التاريخ نوع من العلم الذي يتفاوت بتفاوت العلماء. ومع أن وجهة النظر هذه كانت تحظى بقبول متزايد لدى المؤرخين وبدت أكثر بداهة عن ذي قبل، إلا أنها ظلت فكرة يصعب اعتناقها.

ظل الرأي العام متشبثا طيلة قرون بالاعتقاد القائل إن الذات يجب أن توائم الموضوع وليس العكس. وإذا أراد العلم أن يتبع نزوات وغرور العلماء بدلا من أن يعكس الحقيقة الواقعية، فلن يكون أكثر من مرآة لخيالاتهم وأوهامهم وآرائهم. لا أبدا. فالعلم لن يخضع لنزوات البشر الفانين الخطائين ولن يعتمد عليهم. إذ يفترض به أن يتكون من الحقائق الموضوعية التي تكشف أمام العالم. وإلا، كيف يمكن فصل العلم عن الأسطورة، والحقيقة عن الخيال؟ كيف يمكن لحقيقة واحدة أن تتباين تبعا لشخصية من يبحث عنها؟ كيف يمكن لشيء واحد أن يسكن في تجسدات متعددة؟ كيف يمكن أن توجد «توسطات» (أي: مراحل وتدرجات) بين عبارتين متناقضتين؟ يسلم الرأي التقليدي بقدرة الجنس البشري على اكتساب المعرفة، لكن هذه المعرفة لا يمكن أن تصبح «بشرية»: الحقيقة تكشف للبشر، لكنها لا تصبح خادمة لهم. لقد سادت طريقة التفكير هذه في العلوم الطبيعية والفيزيائية أيضاً. ولم يفكر أحد بأن من الممكن للأرض أو الشمس أن يكون لها جواهر وحقائق متعددة، تكتشف عشوائيا من قبل الناس. ولم يحكم أحد قائلاً: دعوا الزمن يمر حتى تكشف الشمس طبيعتها الارتقائية الحقيقية. وعلى نحو مشابه، لم يقترح الفلاسفة القدماء منهجا تاريخياً لفهم الطبيعة المتكشفة (كما كان يزعم) للماء، أو الإنسان، أو النار. ولذلك، لم يعهدوا إلى تقلبات التاريخ بمهمة إيجاد تعريفات لهذه الكيانات.

ميز كانط، الذي أوقظه هيوم من سباته الدوغمائي، الطبيعة البشرية لمعرفتنا، ليكتسب ـ عن استحقاق ـ لقب أبي الابستمولوجيا الحديثة. أما جداله الرئيس فانصب على مقولة أن المعرفة تحمل دوما خاتم البشرية. وبالنسبة له،

فإن من الأحلام المستحيلة التلاشي في عناق الحقيقة العارية، كأنما ليست هناك ذات عارفة لاقتناص الحقيقة في المقام الأول. وبذلك تكون المعرفة نسبية برأيه، لكن في علاقتها مع عالم البشر لا مع هذه الذات العارفة أو تلك.

إن هشاشة ودقة وتعقيد حجج كانط جعلتها عصية على فهم معظم الناس ?بمن فيهم العديد من العلماء والباحثين. وبالرغم من أن آراءه قد حققت اختراقا عظيما في الفلسفة، إلا أن غير الفلاسفة لم يشعروا بتأثيرها قط. لقد قام علم التاريخ بدور رئيس في إظهار وتوضيح نظرية كانط المعقدة. وكشف المؤرخون واحدا تلو الآخر الخصائص الفريدة لعلم التاريخ، دون أن يدركوا مدى احتدام الحجج الفلسفية والعلمية/المعرفية، ولا المضامين والمقتضيات الواسعة التأثير والبالغة الأهمية لاكتشافاتهم. والأهم من ذلك كله أن الآراء الجديدة حول طبيعة المعرفة التاريخية كانت تؤكد وتثبت باستمرار في الواقع الحقيقي. فالكتب التاريخية المنوعة كلها التي تناولت الحقبة نفسها، والأحكام المتعددة حول واقع وتحقق الحدث التاريخي ذاته، أكدت النقطة عينها: الفهم التاريخي لم يصل ـ ولن يصل ـ إلى الذروة. وسيبقى الحدث التاريخي حيا وطازجا إلى الأبد؛ ولن يغلق ملف قضيته أبدا. ولن يشعر المؤرخون أبدا بالتعب من الاستقصاء والتحقيق في حقبة ما من الحقب التاريخية؛ ولن يطفئ كتاب تاريخي لهيب غليلنا إلى آخر. ولدت المعرفة التاريخية في سياق التاريخ: مع تطور الأحداث في التاريخ يتطور فهمنا لها أيضا. أما التاريخ المحدد والنهائي لحقبة بعينها فلا يمكن أن يكتب في أي زمن؛ وفي الحقيقة، كلما ابتعدنا عن الحدث، كلما اقتربنا إلى جوهره على ما يبدو. لقد أجبر المؤرخون على النظر إلى الأحداث التاريخية من منظور موقعهم في التاريخ. وبالتالي أخذت المعرفة التاريخية شكل سلم بعدد لا نهائي من الدرجات. ولذلك، فإن التاريخ كله تاريخ معاصر.

من ناحية أخرى، أثبتت الكتب التاريخية أن المؤرخين ليسوا مهتمين بالأحداث كلها بدون تمييز. وهذا يؤكد بوضوح دور المؤرخ في التاريخ واتكال العلم على العالِم. ويصبح بروز هذه القضية جليا حين ندرك أن سلسلة من الأحداث تعطي

معنى دلاليا لا يمكن أن تنقله الأحداث الفردية. بكلمات أخرى، تحظى كوكبة الأحداث بالقدر ذاته من أهمية الأحداث الفردية نفسها. كيف يمكن لأحداث أن تخبرنا عن الكوكبة التي تنتمي إليها؛ أليست هذه مهمة المؤرخ؟ إن تقرير هذه العلاقة هو جوهر فهمنا للحدث التاريخي. على سبيل المثال، حين نقول إن حدثا أثر في تطور وإنجاز الثورة الدستورية الإيرانية (1905)، فنحن نعني أن الحدث ينتمي إلى سلسلة من الأحداث التي أثرت في تلك الثورة. ومن خلال تحديد وتقرير هذه العلاقة بين الأحداث المكِّونة يمكننا التأكد من أننا فهمنا التطور التاريخي. لذلك، فإن قِوام فن المؤرخ ترتيب ورصف الأحداث، وانتقاء مواد البناء، وتشييد قصر التاريخ المنيف، ثم الاهتمام بصيانته وتجديده.

يفسر ذلك كله ظهور الفن والعلم، والاعتراف بشرعية علوم الخصوصيات والتفاصيل. ولذلك علينا أن ندرك أنه في هذا الميدان، يلعب الابتكار والتصميم إلى جانب الاكتشاف والوصف دورا أيضا. والأهم أن الفهم السابق لحدث ما يدمج في تاريخ الحدث ذاته ويصبح أحد مصادر فهمه في المستقبل. بكلمات أخرى، لا يطال التأثير التاريخي لحدث ما العالم الموضوعي فحسب بل العالم الذاتي أيضا. ولن يكتفي مؤرخو المستقبل بتقصي التبعات الفعلية لحدث ما، بل عواقبه الفكرية وارتداداته المعرفية أيضا. لهذا السبب يشهد المؤرخون الذين يتصفون بالحياد والنزاهة ـ ولا تدفعهم أسبابهم الخاصة والذاتية ـ على الطبيعة التراكمية للمعرفة التاريخية. وهم يدعون الابستمولوجيين لمعاينة أنواع المعرفة الإنسانية كلها وإعادة تفحص معرفتهم بالمعرفة.

الرأي التبسيطي السابق الذي يقول إن أولئك الأقرب إلى الحدث يعرفونه بشكل أفضل، قد استبدل الآن بنظرية أكثر دقة وصقلا: تنظر كل جماعة إلى الحدث من منظورها الخاص ـ الذي يحدد فطريا تخوم ما تعرفه. ولا توجد وجهة نظر متفوقة فطريا على الأخرى. فكل حدث يطلق موجات ـ كالمويجات التي تحدثها حصاة ألقيت في بحيرة ـ تدخل التاريخ ثم تبهت وتتلاشى في غيهب الأبد. وكل جيل يتلقى الموجة من مسافة مختلفة بالنسبة لنقطة البدء وبشدة

مختلفة؛ لإعادة بناء صورة جديدة عن الحدث الأصلي. هذه الصور لا حصر لها. والأحداث ذاتها ليست متاحة للفهم طالما لا تتدفق، أي طالما لا تؤرخ. وكلما زاد دفقها زادت نموا واقتربت من الواجهة. وليس ثمة حدود لنمو هذا الفهم.

في عالم التاريخ، يعرّف السلف دوما بواسطة الخلف. وتدل هذه النظرية التأملية في الماضي بكل وضوح على لا نهائية الفهم التاريخي وتعددية الاكتشافات التاريخية للحدث ذاته. بكلمات أخرى، يعاد اكتشاف التاريخ بواسطة كل جيل، ويتطلب في كل مرة معنى «حقيقياً» جديداً. ولا شك في أن نابليون لم يفهم التأثيرات الحقيقية لحملاته كما نفهمها اليوم. وذلك لأن موجات إنجازاته قد توسعت الآن وهمست بأسرار جديدة في آذان المؤرخين. وبالتالي، سيكون المؤرخون في المستقبل في وضع أفضل للقيام باكتشافات جديدة حول الحاضر.

إن تعددية وتنوع الفعل الإنساني في التاريخ والنوعية التدريجية والذاتية الكشف للمعرفة التاريخية يندر العثور عليها جميعا في أي فرع علمي آخر. ففي محاولة العالِم الأرسطي معرفة عناصر مثل التراب والماء والحمض والأساس والدم واللحم والخشب والضوء.. إلخ، يزعم أنه يمتلك كلية ما يمكن/وما يجب دراسته. ولذلك سوف ينقب بتجرد ودون هوادة في الموضوع الخاضع للدرس، ويكسر قشرته ليكتسب معرفة فورية بطبيعته. إن العلم الطبيعي يخفي ويبهم موقع العالِم. وفي هذا المجال، يعطي نشاط تحديد تخوم الأشياء وتعريف أجناسها وأنواعها وخواصها وسماتها، شعورا فوريا بالتحكم والسيطرة والانتصار على الموضوع. لكن في مجال التاريخ، نواجه العكس تماماً. فهنا، يأتي التبحر والتحكم تدريجيا و«بالتقسيط»، لا بشكل سريع وفوري. وحالما يوقظنا علم التاريخ من غيبوبة التكبر العلمي ويعلمنا كيف نقارب المعرفة والتعلم، سوف نغير إلى الأبد آراءنا حول طبيعة المعرفة البشرية.

هذا هو الدور النبيل الذي يقوم به علم متواضع مثل التاريخ: فبالرغم من تواضعه ونقصانه، فهو يسخو على الفلاسفة بالعديد من الرؤى الجديدة والثمينة. ومنذ الآن فصاعدا يجب أن نفكر بالمعرفة لا كلمحة خاطفة لموضوع

نأخذها لمرة واحدة، بل كبركة ماء نجددها بالمعرفة الجديدة باستمرار، أو كنبتة نسقيها ونرعاها ونغذيها بالمعطيات الجديدة. بل الأهم إدراكنا أن هنالك أشياء أخرى، بالإضافة إلى الفعل الإنساني، يمكن أيضا أن تصبح موضوعا لتجسيدات تاريخية يدعونا ارتقاؤها التدريجي للنظر والتمعن واستحضار شعورنا بالألفة. يجب أن تصبح القوالب والحدود كلها رجراجة وسيّالة في دفق تيار التاريخ الصخّاب؛ ولا ينبغي لعلم أن يُمهر بخاتم الاكتمال والذروة. علينا أن ننظر إلى كل شيء وكل ما يحدث كما ننظر إلى تاجر لم يعرض بعد بضاعته كلها في سوق المعرفة. ففي السوق وحده، حين يكون بطول التاريخ وعرض الجغرافيا، وبصفقاته التي لا حد لها، يمكن الحكم على غنى وثراء وذكاء هذا التاجر.

يجب أن نضيف إن ما تقدم لا يتصادم بالضرورة مع الاعتقاد الفلسفي بأن للأشياء في حد ذاتها جواهر وحدوداً. وينبغي أن نذكر أيضا أن حجتنا ليست مشابهة لرأي هيغل بأن التاريخ كيان مستقل وأنه مسرح تتكشف على خشبته الفكرة المطلقة. فمن ناحية، يركز خطابنا بؤرة الاهتمام على اكتشاف طبيعة الأشياء (لا طبيعتها الموضوعية) التي تحدث تدريجيا مثلما أكدنا آنفا. ومن ناحية أخرى، تعود جاذبية رأي هيغل إلى صلته بالرؤية الابستمولوجية، التي شرحناها في هذه المقالة، وليس العكس. ولا تتطلب وجهة نظرنا تخيل التاريخ كشخص واحد له أنماط سلوكية مختلفة. بل إن جوهر قضيتنا هو تقديم الحجة على وجود المعرفة ـ أو بتعبير ديلثي، العقل، المعروف باسم «العقل التاريخي» ـ التي يمكن استخدامها لإغناء فلسفتنا (حكمتنا) النظرية والعملية.

درس في الانثروبولوجيا الفلسفية

المشكلة في فهم البشر هي أن الأفراد يتلونون بلون بيئاتهم المحيطة، الأمر الذي يجعل من المستحيل معرفة لونهم الحقيقي. ويمكن أن يضلوا أو ينحرفوا ويتخلوا عن سبيل الإنسانية. ومن الواضح أن دراسة إنسان منحرف لن تغل معرفة بالذات الأصيلة والطبيعية والنقية. فلسفيا، يمكن ألا نجد «الإنسان

الطبيعي» أبدا: فالبشر كلهم يخضعون لضغوط تحرفهم عن طبيعتهم. ومن الواضح أن دراسة الإنسان المنحرف لا يمكن أن تنتج المعرفة بالذات الطبيعية والحرة.

أولئك الذين قدموا الحجة على أن الإنسانية عبارة عن مركب تحتشد فيه التأثيرات الاجتماعية، أو عبارة عن حرف لا يجد معناه الدلالي إلا في سياق الكلمة والجملة (أي المجتمع)، واجهوا مباشرة الطبيعة المثبطة لهذه المشكلة. حيث فضلوا نتيجة ذلك تفحص الجماعة على الفرد والشاذ على الطبيعي. وأصدروا بعد تشبثهم بالمثل السائر: «تكمن اللعبة كلها في بطن الحمار الجامح» حكمهم: «اعرفْ المجتمع ولسوف تعرف الفرد». ليس من السهل مقاومة هذا الموقف. أين نجد الإنسان النقي، الذي لم تلوثه التأثيرات الجمعية ولم تلامسه القوى المحرفة، الذي يبقى صادقا وخالصا وأمينا ويعكس الطبيعة القديمة للإنسانية التي لم يفسدها الزمن؟ لا شك في أن العَجاج الذي ارتفع في هذا الطريق قد عتم على الرؤية. ففي حين أننا لا يمكن أن نأمل بالوصول إلى الجوهر الصرف للبشرية، فإن التاريخ يتيح لنا إلقاء نظرة خاطفة عليه. نحن نعلم أن البيئة تضع عراقيل في طريق معرفة البشرية وتحرفها عن مسارها وتدس فيها خلسة جميع أنواع العناصر الغريبة. ونظرا لأن الناس يقبلون دوما قالب ثقافتهم، فإن من المستحيل معرفة حالهم لو لم يتخذوا شكله.

لا تنبثق المشكلة الآنفة، التي تجعل فهم الطبيعة القديمة النقية للفرد أمرا مستحيلا، إذا تمثل موضوع الدراسة في الإنسانية بحد ذاتها. هنا، يتم الحصول على الحالة المرغوبة بشكل طبيعي؛ فالتاريخ ليس له «آخر» خارجي. ولا يمكن أن يقال إن يدا خارجية شوهته وحرفته. إذ يمكن فرض حرب على أمة من الأمم، لكن يستحيل فرض حرب أو نزاع على التاريخ ككل. وهذا يصدق حتى على المفهوم المقدس للتاريخ، حيث لا يتحقق الفعل الإلهي إلا من خلال جوهر وإرادة المخلوقات، وحيث الهدف النهائي لإرادته ورحمته وكرمه يقود المخلوقات جميعا

إلى غاياتهم الخاصة. ولذلك، تحركت البشرية جمعاء باتجاه مجانس لطبيعتها. بكلمات أخرى، لم تكن هذه الحركة عنيفة بل طبيعية. ويستحيل القول إن التاريخ ضل مساره. ولا يمكن لأحد أن يندم على مساره الذي اتخذه أو يعتبره انحرافا ضلاليا، أو مؤسفا، أو يمكن تجنبه. وحتى لو قدمنا الحجة على أن كل فرد خضع لضغط الحتمية الثقافية والانحراف الثقافي، يجب أن نعترف بأن مثل هذه القوى تشكل طبيعة المجتمع والتاريخ ذاتها. بكلمات أخرى، تشكل مثل هذه القيود والمحددات والانحرافات الشرط الضروري الذي لابد منه للوجود الاجتماعي البشري. تماما كما نشير إلى أنه بالرغم من أن كل ذرة في عالم الطبيعة تخضع لتأثير الجاذبية العنيف، إلا أن الجاذبية ذاتها تقع ضمن طبيعة الكون الفيزيائي. وبالتالي، وجد البشر وعاشوا في تدفق التاريخ وفقا لمتطلبات طبيعتهم؛ وما حدث في التاريخ كان طبيعيا لا صنعيا. ولا يوجد سبب، باستثناء إنسانية البشر، دفع أحداث التاريخ، ولا طغت اليد التدخلية لقوة خارجية على عالم التاريخ أبدا. وبالمقابل، حين نحكم على فرد مفرد، فإن احتمال الانحراف والضلال والنمو والتأثيرات الخارجية والفعل المستهجن، وتعديل السلوك بسبب التغيرات في البيئة، يمكن قبوله والنظر فيه.

النزاع ملمح طبيعي للمجتمعات البشرية. وهذا لا يعني ضمنا أنه جوهري وأساسي بالنسبة لطبيعة التاريخ، فهذه المقالة لم تفترض «طبيعة» للتاريخ. إذ إن الخلاف ينشأ في تركيبة البشر فقط وليس في مكان آخر. وسيكون من العبث التفكير بأن الصراع قد حقن في المجتمع من مصدر خارجي، فلا يوجد «خارج» بالنسبة للمجتمع البشري بحد ذاته. وإذا صدق ذلك، تتبعه حقيقة أن المعترك التاريخي يعرض مرحلة طبيعية قديمة لتفحص وتقصي الطبيعة البشرية.

لم تعبر الإنسانية عن نفسها بشكل أفضل مما فعلته في التاريخ. هنالك إجابة واضحة عن السؤال: لماذا أفرزت المجتمعات البشرية الحرب والظلم والكفر والإثم مثلما أنتجت العلم والعبادة والفن والتنافس؟ السلف الذي جاءت منه هذه

الصالحات والسيئات كلها هو طبيعة الحياة البشرية في المجتمع. فكلما تجمع البشر، برزت هذه الظواهر. لأن التاريخ البشري الفاقد للعلم أو الكفر لا يمكن تصنيعه في أي مكان، إلا إذا توقف البشر عن أن يكونوا بشرا كما نعرفهم.

يجب أن نحذر من مغبة الاعتقاد الخاطئ بأن التاريخ البشري يمكن أن يكون أكثر أو أقل فضيلة مما هو عليه. وإذا اعتقدنا بهذا الرأي الأخير فعلينا أن نفسر لماذا لم يسلك التاريخ السبيل البديل. الحقيقة أنه لا يوجد عامل تدخلي من خارج التاريخ. وبالتالي فإن الطريق الذي سلكه على العموم هو الممكن الوحيد؛ وليس ثمة طريق مختلف اختلافا جذريا يمكن أن يتخذ حتى وإن كرر التاريخ نفسه آلاف المرات. عند فجر الخليقة، أصابت الملائكة حين تنبأت بأن المجتمع البشري لن يقدر على تفادي الفساد وسفك الدماء[9]. ولم ينتقد الباري ملائكته على هذا الحكم واكتفى بالقول إن معرفتهم ناقصة: «قال إني أعلم ما لا تعلمون». أعاد حافظ ذكر «اعتراض» الملائكة هذا بأسلوب فيه خشوع وسحر:

كيف لا نضل في خضم غلال الاعتقاد

حين أضلت آدم بذرة واحدة![10]

لا منجاة من الكفر في ظلة الحب

فإذا غاب «أبو لهب»، فمن يلتهم لهبُ السعير؟[11]

وإذا أصابت آدم المختار صاعقة الغطرسة

فكيف يجدر بنا أن نعلن براءتنا؟

باختصار، لا تبدو سيماء البشرية في مرآة التاريخ بهية أو كاملة أو خالية من العيوب. وتعريفاتنا لها بحاجة إلى إعادة نظر جدية وتفحص رصين تبعا لحجم الطمع والوحشية والشر والجحود الذي أظهره البشر ـ الذين ارتكبوا هذه السيئات والموبقات كلها طوعا ووفقا لطبيعتهم، لا نتيجة إجبار أو إكراه أو انحراف أو ضلال. وفي حين تتفشى الأنانية في عقولنا وأذهاننا، فإننا نختار حين

يأتي وقت احترام الذات الوهم المضلل: «التوق للكمال»، كصفة رئيسة لنا. نحن لا نزعج أنفسنا بسؤال أين ومتى أظهرت هذه الرغبة بالكمال نفسها. ثم نحاول مراوغة الأسئلة التي يستجديها هذا الموقف المثالي عبر الإشارة إلى أن البشر راغبون بالخير وبالوصول إلى الكمال، لكنهم غالبا ما يخطئون في تحديد أمثلتهم ومطابقتها. الأمر الذي يقودنا إلى موقف يتعذر الدفاع عنه: جميع المستبدين والطغاة والمنافقين والأشرار سعوا إلى الكمال في بيئة يسودها الظلم والنفاق والفساد. وفي هذه الحالة، أليس من الأفضل تعريف البشر بأنهم عرق «خطّاء» بدلا من جنس «يسعى للكمال»؟[12]. في الحقيقة، يجب أن نفكر بالسبب الذي جعل البشر يرتكبون هذه الأخطاء العديدة، وبمصدر هذه الجائحة الوبائية من الخطايا، التي يبدو أنها أكثر تجذراً في طبيعتنا من غريزة البحث عن الكمال.

يجب أن نتعلم من التاريخ وندرسه بدلا من أن نمجد الجنس البشري. البشرية هي ما يظهر في التاريخ، فلو كانت شيئا مختلفا لاختلف تاريخها. دعونا نمتنع عن القول إن الشر لا يوجد، حين نعني أنه لا يجب أن يوجد. هنالك هوة يصعب تجسيرها بين «لا يوجد» و«لا يجب أن يوجد». صحيح أننا لا نرحب برؤية البشر في هيئة الطغاة والجاحدين والظلام والبله. ونأمل ألا يكونوا كذلك. لكن يجب أن نعترف بأن هذه العيوب والمثالب جزء من طبيعة البشر. كما ينبغي الإقرار بأن الظلم جزء طبيعي وثابت من الطبيعة البشرية وليس قشرة طارئة يمكن إزالتها عنها.

القيمة التعليمية للشر التاريخي

مخلفات ومجارير المدن تعلمنا عن أسلوب الحياة المتحضرة. فهذه الملوثات عادية وشائعة؛ ولدتها الحياة البشرية ذاتها. النفايات مشكلة ينبغي عدم تجاهلها بل الإقرار بها والتصدي لها. هذا الاعتراف ضروري لفهم الحياة البشرية على الأرض. وعلى نحو مشابه، لا يمكن للعلماء في مجالي الطب والبيولوجيا تجنب دراسة مباحث الدم والبول.. إلخ. وهم لا يصورون الإنسان

المثالي بوصفه ملاكا لا يأكل ولا يتغوط. فحالات الفساد والفسوق يمكن أن تعمل كدلائل إرشادية منهجية ثمينة. الانحلال ضروري لمعرفة الحشمة؛ والصفة المستهجنة أخلاقيا قد يتبين أنها مرغوبة منهجيا. الدعابات، والأحلام، والانحرافات الجنسية ـ التي ظل البشر طيلة قرون يتجاهلونها أو يكتفون بسبها ولعنها ـ وفرت علاجات نفسية تتمتع برؤى ثاقبة لأعماق النفس البشرية.

لا يحتاج أولئك الذين يبحثون عن لائحة بنوازع الإنسان الفطرية (الطبيعية والأصلية) إلى النظر إلا إلى التاريخ، أفضل تمظهر للإنسان الطبيعي والحر. لا تدعوهم يتعبدون في محراب الجنس البشري بل يراقبون ما فعله هذا الحيوان الحر الثنائي الأرجل بيديه الاثنتين. دعوهم يغيرون أنفسهم بدلا من تغيير معنى التاريخ؛ دعوهم يطلعون على سر الوحي المنزل الذي وصف الإنسان بالهلوع، والجزوع[13]، والعجول[14]، والظلوم، والجهول[15]، والكفور[16].

دعونا نتذكر أن الشيطان (إبليس) منح مهلة وإجازة للتضليل والخداع[17] فهو يجري كالدم في عروق أبناء آدم، ويتلهف على غوايتهم وتضليلهم[18]. وجوده لا يضيق ملكوت الله؛ بل على العكس، فهو واحد من القيمين عليه. الله عادل، لكن العدل لا يحد من ملكه أو يقيد ملكوته. وهو جبار، لكن جبروته لا يضعف خيره وكرمه ورحمته. ونظرا لأنه تبارك وتعالى لم يخلق عالم البشر بدون إبليس، يجب ألا نصفه وكأنه بدون شر وضراء. البشر أصحاب الشيطان؛ وقلة هم القديسون الذين أخضعوا الشيطان وقاتلوه بأيديهم العارية[19].

السياسة الاجتماعية ورؤى الانثروبولوجيا الفلسفية الحديثة

تاريخ الجنس البشري لم يحتشد أو يعمر بالبشر المثاليين لكن بالبشر الحقيقيين الذين لم يبرؤوا من الكفر والفسق. ولربما لم يكن البشر، الذين قرروا سيرورة التاريخ، كما يجب أو لم يفعلوا المطلوب، لكن لا يمكن إنكار حقيقة أنهم عبروا عن أنفسهم بالطريقة التي عاشوا فيها، وعاشوا بالطريقة التي عبروا عن

أنفسهم فيها. ومن خلال الوجود والعيش، مارسوا/وعبروا عن جوهر وجودهم. فلماذا يجب أن نضع جانبا سمات البشر وصفاتهم الدنيئة المسكوت عنها في سعينا لفهمهم؟ يجب أن ننعم النظر عبر هذه الصدوع لنكتشف الحقيقة المتعلقة بالإنسان الحقيقي والطبيعي. أما الرؤى التي تتجمع بهذه الطريقة فتحظى باهتمام خاص من قبل الدارسين في مجالي التربية والسياسة. الدرس الأول الناتج عن هذا الفحص، الذي يجب أن يثير انتباه الزعماء السياسيين والخبراء الاجتماعيين، هو التسامح. العبرة أن الشيطان حاضر دوماً على المسرح؛ والخطيئة تحتل مكانا واقعيا؛ والقليل من الشذوذ أمر عادي؛ وبعض الفوضى منظمة وتحت السيطرة. يجب على الحكومة أن تؤسس على بشر حقيقيين من لحم ودم، وعلى حكمة عملية؛ ولا ينبغي أن تضيع جهودها سدى على أداء مهمات مستحيلة. كما لا ينبغي التصميم على اجتثاث ما لا يمكن اجتثاثه، أو الخلط بين ما يجب أن يكون وما لا يمكن أن يكون. في هذه الحالة فقط سوف ينخفض سقف التوقعات، وبالتالي تقل الشكاوى.

سوف تصحح معرفة البشر الحقيقيين توقعاتنا وتضفي عليها الاتزان. ولن نلجأ بعدها إلى لطم الخدود عند رؤية أقل خطأ وأوهى انحراف، أو نستسلم للغضب والغيظ. ولن نتساءل متعجبين يائسين: «لماذا لا يكون الناس كما يجب أن يكونوا؟». منذ الآن فصاعدا، سوف ننظم علاقاتنا مع البشر كما هم، مدركين أن وضعهم القائم هو أفضل ـ إلى حد ما ـ ما يمكن أن يكونوا عليه. آنئذ، سنعيش في عالم يملكه سكانه ونتحدث عنهم باعتبارهم المخلوقات البشرية الدنيوية الوحيدة الممكنة. ولن نعتقد أن العالم يجب أن تسكنه الملائكة أو البشر المثاليون. العالم ينتمي إلينا كما نحن، لا لنماذج الكمال، والمثل الأفلاطونية، والملائكة المنزهين. يجب ألا نشتكي بالقول لأن في الناس سوءا فإن الآمال الجمعية لن تتحقق، ولا أن نتوهم القدرة على تأسيس جنة على الأرض إذا حل نوع محسن من البشر محل النوع الدوني الموجود.

علينا أن نضع حدودا لتوقعاتنا تحصرها ضمن تخوم البشرية الحقيقية، وتفصلها على مقاسها. وإلا سوف نشبه ذلك الخياط الشهير الذي أفسد الثوب وأنحى باللائمة على جسم الزبون غير المناسب: «كم كنت ستعجب بفني لو كان جسمك مناسبا؟». إذا تعلمنا الدرس الصحيح من التاريخ، سوف يحل التسامح والرحمة محل التعصب والعداوة. عندئذ فقط ستحل الواقعية المفيدة محل الخرافة الضارة؛ آنئذ، ستقرر حقوق وواجبات البشر وفقاً لقدراتهم. وينظر إليهم كبشر كاملين، لا كملائكة يعانون من النقص أو بشر دون المستوى المعياري المطلوب. إن تعريف البشر باعتبارهم غير معصومين ومعرضين للخطيئة ـ مخلوقات لا تضعف ولا تفسد طبيعتها بسبب كونها كذلك ـ أكثر فائدة ونفعا للمربين والمدرسين وقادة وزعماء المجتمع. وهو يصور الواقع كما هو ويشجع هؤلاء القادة على مواجهة الصورة الحقيقية للبشرية.

يكفينا في هذا السياق تفحص السجل المريع لبعض الحركات اليسارية التي أسست ركيزتها على المثالية وانتهى بها المطاف إلى العدوانية والهمجية. إذ استبدلت بكلية التاريخ ـ حيث كان بمقدورها تعلم الدروس والعبر حول طبيعة البشر ـ عالما حالما تسكنه كائنات بشرية متخيلة. وبالتالي، أقامت نظاما استهدف إلغاء ما لا يلغى. وبسبب ذلك، لن يمر وقت طويل قبل أن تنضم المجتمعات المؤسسة على هذا الوهم المضلل إلى أساطير المجتمعات التي بادت في الماضي[20]. إن عشق الغايات ومقت الوسائل ينبثقان من الجهل بالبشر ورفض التعلم من التاريخ. ومثلما قال رودكي: «من يرفض التعلم من تدفق الزمن/لن يتعلم من دروس المدرس ولن ينمو».

الأنبياء المرسلون والطبيعة البشرية

عكس أنبياء الله رحمته ولطفه وكرمه[21]. إذ عقدوا العزم على إنجاز رسالتهم مع التسليم بحقيقة أنهم لا يستطيعون إنقاذ وهداية الناس أجمعين بدون

استثناء[22]. وبعد اقتناعهم باستحالة استئصال النزاع والخلاف من المجتمعات البشرية[23]، استبشروا وهدأت نفوسهم ولم يتأثروا بالحزن نتيجة عناد الكافرين[24]. ورفضوا اعتبار أنفسهم قادة للتاريخ والثقافة، أو فرض آرائهم في الأمور الإيمانية. وكانوا على استعداد لرؤية الأمم (الناس) جميعا على قدم المساواة في انئسارها بالشيطان إضافة إلى عاداتها وتقاليدها (وأعمالها)[25]. نطقوا بالحقيقة وفضحوا الكذب والزيف من أجل أداء واجباتهم المقدسة والوصول إلى السعادة في الآخرة. ولم يشرعوا في أداء رسالتهم من أجل البقاء أو الفوز أو الكسب، أو استئصال الجهل والظلم والشر كلياً[26].

يشير ذلك كله بدلالته إلى واقعية الأنبياء التامة، ورؤيتهم ومعرفتهم بالطبيعة البشرية، وشعورهم الداخلي بالأمان والسلام والطمأنينة الذي بثه الله في صدورهم. وفي الحقيقة، فإن ما تميز به الأنبياء من صبر وسعة صدر واتزان وهدوء، ونبل وشهامة ومكارم أخلاق[27]، وثبات وجلد، وتحرر من مشاعر الارتياب والتوجس والندم[28]، نتج عما تمتعوا به من يقين ومعرفة واقعية بالطبيعة البشرية.

أتى الأنبياء منذرين مبشرين؛ ولم يدع أي منهم أنه أرسل لاستئصال الشر والظلم كلية. وعرفوا جيدا أنهم لم يأتوا لتغيير طبيعة هذا العالم الدنيوي وسكانه. فقد علمهم الواحد القهار أن الذين «يعملون السيئات» لا يمكن أن يحدثوا الفوضى أو الخلل في النظام الرباني[29]. ولأن هذه الحياة الدنيا عبارة عن مختبر مصمم لقياس وامتحان مدى صبر البشر، فلن تفتقر إلى البغي والظلم والشر أبداً[30]. دعونا نتبع سنة الأنبياء، الذين لم يخلطوا الاسترحام، والفطنة، والدبلوماسية، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والإصلاح، والتهذيب والتعليم، مع الحقد، والضغينة، والقسوة، واليأس، والتهور. دعونا نتبع خطاهم عبر عدم تشتيت ذكائنا وتبديد قدراتنا على مساع وجهود لا جدوى منها.

نحن لا نتعامل سوى مع البشر الحقيقيين في عالم حقيقي فعلي. فلنفصل رداءنا على قدر قماشنا، ونستخدم ما لدينا من حصافة وحكمة للبقاء ضمن تخوم الوسائل الدنيوية، وما نمتلكه من مهارة لممارسة نشاطنا ضمن حدود هذا العالم. هنا، يجب أن نتخذ من التواضع مبدأ لنا، لأن الإفراط والمغالاة من أسوأ الفواحش التي تماثل الشرك بالله[30]. أخشى أن تكون الحجج الآنفة قد قدمت بأسلوب صارخ صارم صادم، ولربما تتعرض بسهولة لسوء الفهم. لذلك سأحاول تلخيصها مرة أخرى.

أولاً، التاريخ هو أهم مسرح طبيعي عبرت عليه الإنسانية عن نفسها. ولذلك، فهو أفضل وسيلة لمعرفتها. فعلى هذا المسرح، لم يلجأ البشر إلى إخفاء طبيعتهم الحقيقية أو تعديلها أو المبالغة فيها. ولم يجبروا على الابتعاد عن طبيعتهم الداخلية. وبالتالي، تركوا في سيرورتهم التاريخية إشارات تلميحية واضحة حول طبيعتهم لتنتفع بها الأجيال اللاحقة.

ثانياً، هنالك هوة يتعذر تجسيرها تفصل بين فئتي «لا يوجد ـ أو غير موجود»، وبين «يجب أن لا يوجد ـ أو مستهجن». وما يعتبر شرا مستطيرا في عالم الأخلاق قد يكون مفيدا وثمينا كأداة للدراسة المنهجية للطبيعة البشرية. فحين نقول «الخطيئة سيئة، والظلم مقيت، والتزوير ضار، والكذب لا يجدي، أو يجب إلغاء التمييز»، يجب ألا نفكر بأن دراسة هذه الأفعال خطرة على العلوم البشرية أيضا. فبالنسبة للباحثين في الطبيعة البشرية تعتبر جميعا جيدة ومفيدة ومساعدة. وفي حين أن تمظهرات الخير والشر تشير بدلالتها إلى الجوانب النبيلة والدنيئة في الطبيعة البشرية بالنسبة لفلاسفة الأخلاق، فإن الباحثين في ميدان الطبيعة البشرية يفسرونها كمفاتيح لهذه الطبيعة. وبالتالي يمكن ألا تعتبر دراستها أمرا مرفوضاً. صحيح أن الرذائل والمعاصي ستضر بنا في الآخرة، لكن دراستها في الدنيا ستثبت فائدتها في كشف طبيعة البشرية. إن ألسنة اللهب التي تشعلها العواطف والحماس والتهليل واللوم والتعنيف تنطفئ كلها على عتبة معبد العلم.

يجب أن نضيف بأن تشديدنا على أهمية دراسة الشر يعود إلى حقيقة أنه تعرض للتجاهل ردحا طويلا من الزمن. فكراهية الشر أدت إلى إهمال قيمته كدليل وبينة. لذلك، فإننا في التوكيد على أهمية تفحص واستقصاء الشر، نلح بإصرار مماثل على قيمة استقصاء الخير.

ثالثاً، هنالك فارق جوهري بين حججنا وتلك التي يقدمها مذهب الجبرية الحتمية في الفكر. فأفكارنا لا تعتمد بأي حال على افتراض أن التاريخ يتكشف وفقا لخطة مكتوبة سلفا في لوح القدر. فالتاريخ من صنع البشر وخياراتهم المنبثقة من طبيعتهم. بهذا المعنى فقط يكون التاريخ "طبيعيا": فهو يكشف طبيعة البشر. وليس ثمة أثر لـ«مكر العقل» الهيغلي في فهمنا للتاريخ. إذ إن نسبة 100% مما يجري في التاريخ نتج عن إرادة البشر لا عن خطة مقدرة سلفا. أما الفعل البشري الحر فهو جوهر ومجال التاريخ. التاريخ بشري، والبشرية ليست «تاريخية» بالمعنى الهيغلي للتعبير.

رابعاً، الدرس الذي نتعلمه من التاريخ يعطي نوعاً من اليقين والرؤية العقلانية للعناية الإلهية. الأمر الذي لا بد أن يستتبع قدرا معينا من الطمأنينة والاستقرار الداخلي. لكننا لا نستطيع بالطبع استخدام التاريخ لاستخلاص دلائل إرشادية للعمل. فتاريخ البشرية لا يعرفنا لا بشرور الطغيان والاستبداد ولا يستحثنا ويحرضنا على محاربتها. وحالات الانحراف والفساد مفيدة في وصف الطبيعة البشرية لكنها ليست مبررة ولا مسوغة. فبرغم كل شيء، تعتبر كراهية الآثام ومقت الخطايا، حتى تلك السائدة منها، حقيقة تاريخية. ولا يمكن أن نتجاهل القيم باسم الانثروبولوجيا التاريخية لأنها، هي أيضا، تشكل واقعا حقيقيا كلي الوجود في التاريخ. هنا، تعد «الواقعية الأخلاقية» العقيدة الرئيسة. ومن أجل التصرف بشكل صحيح في أي ميدان ومجال، يجب أن نعرفه معرفة جيدة. وللسبب ذاته، تعتبر المعرفة المفصلة والصائبة لإمكانيات واحتمالات الجنس

البشري أمرا ضروريا لتعديل سقف توقعاتنا. وأفضل طريقة لاكتساب مثل هذه المعرفة هي النظر إلى البشر بدون زخرف تجميلي، أي على حقيقتهم وكما يبدون في التاريخ.

سوف توقف النظرة الواقعية للبشرية تكاثر وانتشار الأحكام المستحيلة، وتلجم الغطرسة التي تلهم الرغبة بتحقيق أهداف خطرة يتعذر تحقيقها. كما تفضح حماقة المثالية، وبالتالي تعدل وتخفض سقف توقعاتنا وتخمد مشاعر السخط "المبررة". فكم تختلف تجارب اثنين من المسافرين في أرض وعرة مليئة بالأشواك حين يتعامل معها الأول كما هي، بينما يتعثر الثاني متوقعاً أن يجد فيها حديقة من الأزهار اليانعة؟! إن وخز أشباح الأزهار أشد إيلاماً من الأشواك الحقيقية!

لا شيء يرضي المثاليين أبداً. ينوحون معولين من شدة الإحباط، ونفاذ الصبر، واليأس، والحزن، والخوف، ويداومون على التذمر والشكوى والتعيير والهجاء، ويعانون من جنون العظمة، وذلك كله ناتج عن الافتقار إلى المنظور التاريخي والعيش بصحبة بشر متخيلين بالملائكة أشبه. وبالمقابل، تغل النظرة الواقعية للبشرية ثباتا وعزما، ورحمة وخيراً، وتواضعا وتسامحا، وتصميما وشجاعة. إن آثار التاريخ متخمة بكنوز الحكمة والتعقل الدفينة. وعلى المربين والمعلمين والسياسيين والاقتصاديين بناء برامجهم وخططهم للبشر الحقيقيين لا المتوهمين. والانثروبولوجيا الواقعية لا تقول ما يجب فعله، بل تحذر وتشير إلى ما ينبغي تجنبه.

خامساً، الانثروبولوجيا الفلسفية المطلعة على التاريخ تدرس الجمعي لا الفردي؛ وتلج موطن الفرد عبر المرور من مدخل المجتمع. أما أهل المعرفة في هذا الميدان فسوف يعتبرون هذه الطريقة انعطافة باتجاه الشمولية المنهجية الكلية على حساب الفردانية المنهجية أو العكس. رأينا متسق مع المقاربتين كلتيهما. بكلمات أخرى، الافتراض القائل إن معرفة الكل سابقة على معرفة الجزء (الفرد) أو العكس، ينتمي إلى مجال الابستمولوجيا (علم المعرفة) وعلم

المناهج. وبالمقابل، ينتمي النقاش حول الوجود المصطنع أو الحقيقي إلى الانطولوجيا (علم الكائنات أو طبائع الموجودات). وهما بلا شك مجالان مستقلان، ولا يقرر أحدهما الآخر، أي يمكن لشيء أن يسبق وجوديا شيئا آخر بينما يعتمد عليه ابستمولوجيا. ووفقا لابن سينا فإن علم «ما بعد الطبيعة» (الميتافيزيقيا) يجب أن تعاد تسميته ليصبح علم «ما قبل الطبيعة». فالموجودات المجردة، وفوقها جميعا الله «الواجب الوجود»، تسبق وجوديا المخلوقات الطبيعية. لكن لا تصبح معرفتها ممكنة إلا بعد الاطلاع على الطبيعة، ولهذا السبب تسمى هذه المعرفة «ما وراء الطبيعة» (ميتافيزيقيا).

في حين أن السبب يسبق النتيجة في الواقع، إلا أن معرفة النتيجة قد تأتي أولاً، وتستخدم كمدخل تمهيدي لمعرفة السبب. وانطلاقاً من ذلك، يمكن استخلاص أن بمقدورنا مشاهدة انعكاس صورة الفرد في مرآة الجماعة فقط. وفي التاريخ وحده، يمكننا ملاحظة النمو الطبيعي للبشرية. وبالتالي لن نكتسب المعرفة بالبشر طالما نحن نتجاهل التاريخ نتجنبه. ولا يمكن أن يؤدي ازدراء التاريخ إلا إلى تعميق وزيادة حدة الهذاءات الهلوسات.

سادساً، التاريخ متخم بأصداف مختلفة تضم المحتوى ذاته. ويحاول المؤرخون اختراق هذه الأصداف. بهذا المعنى وحده يمكن أن نعرف المتطلبات الجوهرية للحياة البشرية. صحيح أن القوالب زائلة والأشكال عارضة، لكن الجواهر تبقى ذاتها. وكل ما يفعله البشر في المستقبل سيبقى في التاريخ: لأنه تاريخ. وهذا التاريخ سيكون تمظهرا لزوميا للبشرية: لا شيء سيحدث خارج تخوم البشرية أو مجردا عن محتويات التاريخ البشري.

قام البشر، من خلال أفعالهم وأعمالهم، برسم حدود قدراتهم وتخوم طاقاتهم؛ وبذلك أشاروا بشكل إجمالي إلى مستقبل البشرية. ونظرا لأن عالمنا المستقبلي عرضة للنزاع والخطيئة والكفر والفقر والظلم والبؤس والكذب والمرض والطمع والتمييز؛ فهو مفتوح أيضا أمام الجهود والمساعي الهادفة إلى التخفيف

من حدة هذه الآفات والأضرار المؤذية أو حتى معالجتها من خلال وسائل علمية وعملية وسياسية جديدة، إضافة إلى طرائق أخرى لم تكتشف بعد. الفوضى والظلم ينتميان إلى التاريخ كالنظام والعدل والإصلاح والعون تماما. وعلى شاكلة الليل والنهار، تحبك هذه المتناقضات الواقع ذاته. الأفكار والآراء المتنورة حول الشر تولد الحكمة واليقين والاتزان. أما الجاهلة فلا تغل سوى الاكتئاب والشجار والنفور.

سابعا، نحذر من مغبة أن يفترض الفاسدون والظلاّم أن القصد من هذه المقالة تسويغ آثامهم وتبرير خطاياهم. فجمهورنا الحاضر هنا يضم مدرسين وأساتذة ومدراء ومتخصصين في التخطيط الاجتماعي. ونأمل أن ينظروا إلى البشر الحقيقيين كما هم ويجعلوا سقف توقعاتهم معتدلا تبعا لذلك. هذه المقالة لا تصادق بأي شكل من الأشكال على آثام الآثمين، ولا تبرئهم / أو تسامحهم على بغيهم وانتهاكاتهم. لكن الإنسان عرضة للخطأ بالطبع. بكلمات أخرى، البشر وحدهم (دونا عن الجمادات والحيوانات) عرضة للخطأ. لكن، أولا، هذا فعل إرادي. ثانيا، الخطأ هو خطأ ولا يمكن لأي تفسير أن يجعله صوابا. ثالثا، تجنب الخطأ أمر بشري مثل ارتكابه. من واجب كل إنسان تجنب الإثم، رغم أننا نعرف بالتجربة أن الإثم محايث للبشرية ككل. هذا الإدراك لا يغير واجب كل إنسان. بل يحسن رؤية وقدرة أولئك المهتمين بالفهم.

إذا علق التراب بالكامل، يتحول إلى ذهب

وإذا علق الذهب بالناقص يتحول إلى قالب!

بعضهم يأكل ليصبح نورا سماويا ساطعا

وغيرهم ليبهج آفة الطمع والحسد[32]

هوامش

المقدمة

1- قمنا باستعارة هذه المفاهيم من سوسيولوجيا الدين لماكس فيبر، مع الحفاظ على المعاني الأصلية. بالنسبة لفيبر، تشير النبوة الرسولية في دلالتها غالبا (لكن ليس حصرا) إلى التراث الغربي لأديان الخلاص، التي تستهدف إنقاذ جماهير الناس. أما النبوة المؤمثلة فتقتضي ضمنا تقديم مثال يحتذى للخلاص لإعتاق المبدعين ذوي الميول الدينية.

2- يستكشف مونغول بايار في كتابه «أول ثورة في إيران» الجذور عبر القوقازية والأذرية للفكر في إيران عند نهاية القرن التاسع عشر.

3- يمكن اقتفاء تجسد هذه «الأجندة» في القرن العشرين لدى سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وغيرهما من الناشطين الذين عملوا على إحياء الاهتمام بالدين.

4- يقدم رسل جاكوبي تفسيرا مثيرا لهذه الظاهرة في كتابه: The last Intellectuals

5- مثلما يروي سروش في المقابلة التي أجريت معه في هذا الكتاب، فقد عاد إلى إيران عند مستهل الثورة، التي اعترفت به على الفور كصاحب موهبة استثنائية. ويمكن تعداد الكثير من آيات الله النافذين المعجبين بأعماله. وجد مهمته الفورية في مواجهة أشد الإيديولوجيين الذين تحدّوا الثورة صخبا وضجيجا: الماركسيين. ضم هؤلاء طيفا واسعا، بدءا بحزب توده الماركسي المؤيد للسوفييت، وانتهاء بمناصري وأتباع التنويعات الرائجة الأخرى للإيديولوجية الماوية، التي استوردها الطلاب اليساريون الإيرانيون

(وفي ذلك مفارقة صارخة) الذين درسوا في أوروبا والولايات المتحدة. ونجح في قهر هؤلاء الخصوم عبر سلسلة من المناظرات والمجادلات التي بثت على محطة التلفزيون الوطنية ونشرت في الصحف.

6- غدت الجامعات ميادين للمواجهات والعراك (الجسدي) بين مختلف الجماعات السياسية، التي اعتبر العديد منها مناهضة للثورة. وعرف عن بعض هذه الجماعات استخدام مكاتبها كمخازن للذخيرة والسلاح. مما وفر للحكومة الذريعة والمبرر لإغلاق الجامعات في انتظار «الثورة الثقافية». عين عبد الكريم سروش عضوا في لجنة المجلس الاستشاري المعنية بالثورة الثقافية، التي أوكلت إليها مهمة «تطهير الجامعات» من العناصر غير الإسلامية ثم إعادة فتحها. خلال هذه الفترة، تعرض العديد من الأساتذة للطرد. ثم استقال سروش من اللجنة، واعتبر منتقدوه هذه الفترة بمثابة لطخة لوثت سمعته (انظر المقابلة مع سروش في الفصل الأول من الكتاب).

7- يعتبر سروش مفكرا فريدا لأنه جمع المعرفة الإسلامية التقليدية في القانون والفلسفة مع التضلع من العلوم المادية (الصيدلة) والعلوم الثقافية (خصوصا فلسفة العلوم). المفكرون الآخرون من غير المتخصصين خاضوا أيضا في المجالين، لكنهم كانوا بدون استثناء من «الهواة» في الإسلام السكولائي. مما عرض حتى أحسنهم نية ومقصدا إلى التعنيف والتقريع من قبل رجال الدين المتمرسين في السكولائية واتهامهم بالسطحية. أما التعبير الرافض المستخدم من قبل علماء الحوزة لوصف مثل هؤلاء المفكرين غير المتخصصين فهو «عدم الاطلاع». لكن ذاكرة سروش الاستثنائية ومواهبه المذهلة لم تتح له استكمال دراسته في التخصصين فقط بل التبحر في الأدب الفارسي أيضا، لاسيما شعره الصوفي. وتعد نسخته المصححة التي أنجزها مؤخرا عن جلال الدين الرومي أفضل مرجع للشاعر الشهير في إيران.

8- ضمت هذه الجماعة ناشطين في مجال إحياء الدين من الرافضين للغربنة والعلمنة والمتأثرين بنهضة الفعل الانعكاسي. لن نركز اهتمامنا هنا على المفكرين القوميين والماركسيين (إلا في حالة اعتبارهم مؤهلين للانضمام إلى فئة الحداثيين العلمانيين الراديكاليين)، لا بسبب تدني أهميتهم الفكرية (لم يكونوا كذلك بالتأكيد)، بل لأنهم لم يثبتوا أهميتهم التاريخية. لكن الفكر العلماني في إيران يبقى حيا وناشطا.

9- في عام 1953، وقع انقلاب في إيران (خططت له وكالة المخابرات المركزية الأمريكية) أعاد الشاه إلى الحكم بعد أن نفاه رئيس الوزراء محمد مصدق الذي كان يتمتع بشعبية كبيرة.

10- ألقى سروش عدة محاضرات حول بازركان بعد موته، وأثنى عليه باعتباره رائد الإصلاح الإسلامي.

11- انظر مقالته: "ما الذي تنتظره الجامعة من الحوزة" في هذا الكتاب.

12- القرآن الكريم، البقرة: 30.

13- كلمة «حق» بالفارسية (وبالعربية) تشير بدلالتها إلى الحق الميتافيزيقي، إضافة إلى الحقوق المدنية والقانونية (والشرعية).

14- انظر:

Los Angeles Times (January 1995) and Journal of Democracy (January 1996).

15- كما لا يعتبر هذا الأسلوب من الاستعارة بين الحضارات طريقا أحادي الاتجاه. إذ يستحيل دراسة تشكل أي حضارة، لا سيما الحضارة الغربية، في معزل عن التأثيرات المباشرة وغير المباشرة للحضارات الأخرى.

16- يتوافق هذا الفهم مع مشروع ماكس فيبر الذي امتد طيلة حياته حول تفسير جذور الرأسمالية الحديثة، ومع شراحه، بمن فيهم تالكوت بارسونز ونيكلاس لومان.

17- هنالك بالطبع بعض علماء الاجتماع الذين عادوا إلى ميول المؤسسين المفضلة. والمثال الصارخ على ذلك دفاع بريان س. تيرنر العنيد عن النظرة المادية للدين.

18- يدعو بل المرحلة الأولى «علمنة» والثانية «تدنيس». أما برغر فيسمي المرحلة الأولى «علمنة موضوعية» والثانية «علمنة ذاتية».

19- إحدى الطرائق التي يفسر بها علم اجتماع الدين المعاصر طول عمر الدين هي من خلال تنقيح وتعديل نظرة مؤسسيه «الكلية» للمجتمع. أما غياب الدين عن مجال معين من مجالات الحياة، كالسياسة مثلا، فلا يؤثر في المجالات الأخرى بالقوة ذاتها.

20- قدم ماكس فيبر الحجة على أن الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) انخرطت في مراحلها المبكرة في عملية إزالة السحر عن العالم. وإلى الحد الذي بلغته في حرمان الجماهير من تدخل العديد من الآلهة المحلية، يمكن القول إنها علمنت العالم، بحيث لم تعد هناك قوة تتوسط بين الإنسان وربه. كما قدم هارفي كوكس وغيره الحجة على أن العلمنة الحديثة جزء من الرسالة الجوهرية للمسيحية.

21- يقدم مارتن مارتي (1969) مثالا على التغاير في هذه الظاهرة عبر تمييز ثلاثة سبل للعملنة: العلمنة الكاملة (فرنسا)، العلمنة الجزئية (بريطانيا)، العلمنة الخاضعة للسيطرة (الولايات المتحدة).

22- ذكر اندرو غرييلي (1996) أنه اعتمادا على التحليل اللاحق للمسوحات والاستطلاعات التي أجريت منذ الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة، فإن معظم المؤشرات على المشاركة الدينية بقيت ثابتة. وذلك على العكس من تلك التي أشارت إلى أن الولايات المتحدة أصبحت أقل تدينا مقارنة بالماضي، بالرغم من بعض التراجع في متغيرات مثل التفسير الحرفي لنصوص الكتاب المقدس والصلاة في الكنائس البروتستانتية

الرئيسة. أدت هذه النتائج إلى ظهور نظريات «العلمنة الجديدة» و«ما بعد العلمنة»، التي افترضت أن العلمنة لا تعني تراجع الدين بل تراجع مدى وحجم السلطة الدينية على المستويات الفردية والتنظيمية والمجتمعية. وهنالك اقتراحات تشير إلى «إعادة التقديس» (ويست، 1969) و«إعادة السحر» (غولدستاين، 1990) إلى العالم.

23- انظر تعريف دانييل بل للدين في كتابه:

The Winding Passage (1980).

24- لربما يذهل القارئ الغربي لبعض كتابات سروش، بما فيها مقالته «معنى وجوهر العلمانية» في هذا الكتاب، بسبب النبرة الحاسمة لحجته المتعلقة بالعلمانية الغربية. فهو برغم كل شيء أجنبي، فيلسوف «مستغرب» (عكس مستشرق)، وليس عالم اجتماع. وعلى هذا القارئ الغربي أن يتذكر أن موقف سروش مهم، لا لأنه أصيل (فهو ليس كذلك في معظمه) بل لأنه يمثل تركيبة توليفية محلية تجمع الفلسفة السياسية الغربية مع المبادئ والقواعد الإسلامية التقليدية؛ يعبر عنها (التركيبة) مفكر إسلامي يحظى بجمهور محلي يزداد حماسا وعددا باطراد.

25- استعارة روبرت بيلا من الحركة اليابانية المناهضة للحداثة، في كتابه:

Beyond Belief (1970).

الفصل الأول: سيرة ذاتية فكرية: مقابلة شخصية

1- قبل سروش في كلية الصيدلة في جامعة طهران المرموقة، وتخرج منها بعد ست سنوات بدرجة الدكتوراه.

2- لم يترجم كتاب «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية» إلى الإنكليزية.

3- شاهد مقتبس من شعر ناصر خسرو غوبدياني، المفكر والشاعر الإيراني الإسماعيلي الكبير. القصيدة تدور حول الكبرياء المأساوية لصقر محلق.

4- كتاب «الذرة اللامتناهية» عمل لاهوتي (كلامي) استلهم وحيه من نظرية الديناميكا الحرارية، مجال تخصص بازركان المهندس والفيزيائي.

5- أصدرت جامعة شيكاغو الكتاب لأول مرة عام 1962.

6- النسخة الماركسية التي كانت سائدة في إيران عرفت في الغرب باسم الماركسية السوفييتية أو الماركسية المبتذلة. إيران هي الجارة الجنوبية للاتحاد السوفييتي، ودفق منه إليها وابل من المنشورات والكراسات الماركسية (المدعومة من الحكومة السوفييتية). أما منظمة مجاهدي خلق، فهي منظمة إسلامية عملت على تكييف وتبيئة هذه الإيديولوجيا المادية السطحية وحاولت مصالحتها مع الأفكار الإسلامية والدينية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية. المنشور المعني اعتبر نوعا من "المانيفستو" للجماعة. وضم عبارات معرفية مادية تتعلق بالطبيعية الجدلية (الديالكتيكية) للعالم، والمجتمع، والنضال في سبيل المساواة والعدالة الاجتماعية.

7- بعد وقت قصير من هذه المقابلة، أعفي سروش من جميع مناصبه. واستمر هذا الوضع حتى موعد نشر هذا الكتاب.

8- أحجم المؤلف عن كشف اسم المنتحل، لكن من أجل توضيح وجلاء الأمر، يجب القول إن الشخص المعني هو رجل دين، مما يفسر السبب الذي دفعه لتحذير سروش، الرجل العادي (غير المنتمي إلى طبقة رجال الدين)، من مغبة نشر الأطروحة، لكنه هو نفسه لم يكن خائفا من نشرها باسمه. فهو كرجل دين يتمتع بقدر من المناعة ضد المضايقات، إضافة إلى درجة معينة من الكياسة المهنية من جانب المرجعيات الدينية.

الفصل الثاني: الإحياء والإصلاح الإسلامي: مقاربات من منظور علم الكلام

1- انظر: كتاب العلامة محمد إقبال (اللاهوري)، تجديد الفكر الديني.

The Reconstruction of Religious Thought, edited and annotated by M. Sa'eed Sheikh. Lahore: Iqbal Academy and Institute of Islamic Culture Press, 1989, p. 117.

2- هذا النص متخم في الأصل الفارسي بالمحسنات البديعية. وتجدر الإشارة إلى أن الجدل الإيراني الفلسفي مشبع بمثل هذه الصيغ المنمقة والمزخرفة أسلوبيا. وبذل المترجمان (من الفارسية إلى الإنكليزية) جهدا مضنيا للحفاظ على/ونقل النكهة الشعرية والنحوية للنص كلما كان ذلك ممكنا.

3- مولانا محمد جلال الدين الرومي معروف في إيران بالمولوي وفي الغرب بالرومي.

4- في فكر الخواص من العارفين، تعتبر الشريعة والطريقة والحقيقة مراحل متقدمة لتحقيق الدين.

5- يعد محمد إقبال (اللاهوري)، العلامة والمصلح، واحدا من أكثر المفكرين المسلمين نفوذا وتأثيرا في شبه القارة الهندية، وأحد الأبوين المؤسسين لجمهورية باكستان.

6- نادى مرتضى مطهري، اللاهوتي (المتكلم) الإيراني المعاصر، بالإصلاح انطلاقا من داخل صفوف رجال الدين التقليديين.

7- انظر:

The Dilemma of Veil (مسألة الحجاب) by Morteza Motahhari.

8- بعض التعابير المستخدمة في هذه الفقرة منتقاة من أعمال مطهري.

9- تفاهم في العمل التجاري يعطي مستأجر المتجر بعض الحقوق الإضافية التي تتأتى نتيجة سمعة نشاطه التجاري.

10- الشعائر الرئيسة في الإسلام، مثل الصلاة والصوم، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدورات الطبيعية، كموقع الشمس بالنسبة لخط الأفق ومنازل القمر. أما المشكلة فتكمن في كيفية الحفاظ على الالتزام بحرفية مثل هذه الشعائر، نظرا لعالمية الدين الإسلامي واختلاف الظروف الجغرافية بين الأمصار.

11- ألقى علي شريعتي، الحداثي الإسلامي المثير للجدل، والغزير الإنتاج، والواسع النفوذ والتأثير، العديد من المحاضرات في مشهد وطهران خلال الستينيات والسبعينيات.

12- «مفهوم الإحياء الديني في الإسلام». الفكرة تشير إلى أنه إذا رفض الرجل تطليق زوجته، فإن الملجأ الوحيد بالنسبة لها تبعا للفقه هو الارتداد عن الدين فتصبح مطلقة شرعا من زوجها السابق. ويمكنها بالطبع العودة إلى الإسلام بعد ذلك.

13- الإشارة هنا إلى كتب تحمل مثل هذه العناوين ونشرت من قبل الحوزة في قم.

14- المصدران الرئيسان لاستنباط العلم والتشريع في الإسلام هما الكتاب (القرآن) والسنة (أقوال وأفعال النبي، وآل بيته وصحابته). هنالك مصدران آخران معترف بهما للاستنباط الشرعي هما العقل (الاجتهاد) والإجماع.

15- هذه حجة مطهري رحمه الله.

16- الإشارة هنا إلى حكاية خرافية في ديوان الرومي «مثنوي»، حيث يسبب اختلاف الألسنة شجارا بين ثلاثة أصدقاء. فقد أرادوا جميعا شراء العنب بالمال الموحد نفسه لكن عبروا عن رغباتهم بلغاتهم المختلفة. وحين لم يعرفوا أن مقاصدهم واحدة، دخلوا في جدل عقيم فيما بينهم.

17- «تأويلية» في الأصل.

18- عنوان كتاب قادم لسروش.

19- «مثنوي»، كتاب3، بيت 1258.

20- يلمح سروش إلى الآية 3 من سورة المائدة: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾.

21- نظرية تتعلق بتفسير القرآن، وتطبيق القواعد المنطقية للاستنباط على النصوص الدينية والأصول والكلام.

22- الإسراء: 82. يوضح المؤلف هذه النقطة ببيتي شعر من ديوان الرومي «مثنوي» (كتاب1، بيت 92-691):

الإشارات، حادة كنصل فولاذي،

فإن كنت لا تحمل درعا، فاهرب إلى الخلف.

لا تواجه حافة الماس بدون درع،

لأن النصل لن يجبن، بل يقطع.

23- هو الإمام علي بن الحسين، ابن الإمام الحسين، (ابن حفيد رسول الله)، والإمام الرابع تبعا لمذهب الشيعة الاثني عشرية.

24- «مثنوي»، كتاب3، بيت.1491

الفصل الثالث: الحياة والفضيلة: العلاقة بين التطور الاجتماعي - الاقتصادي والأخلاق

1- «مثنوي»، كتاب5، بيت.2695

2- قدمت هذه المقالة في حلقة بحث حول التطور الثقافي في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران (كانون الثاني/ يناير 1994).

3- للحصول على تحليل كامل حول هذه النقطة، انظر: «أخلاق الآلهة».

4- يشير سروش إلى المسلمة الفلسفية التي تقول إن السبب لا يسبق دوما النتيجة. وحتى حين يقع حدثان متزامنان، فقد يعتبر أحدهما سببا. على سبيل المثال، حين يدخل المفتاح في ثقب القفل تتحرك اليد والمفتاح في الوقت ذاته، لكن اليد هي السبب في تدوير المفتاح.

4- «مثنوي»، كتاب5، بيت3422.

5- «بخت» في الفارسية.

6- «مثنوي»، كتاب6، بيت 41-3839.

7- للحصول على مناقشة مفصلة حول قضية العلاقة بين العدالة والسببية/العلية، انظر مقالتي «العدالة والسببية بالنسبة للرومي» المنشورة في كتابي «أسمى من الإيديولوجيا».

8- للحصول على شرح مسهب لهذا الموضوع، انظر:

Friedreich August von Hayek, New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and History of Ideas (Chicago: Chicago University Press, 1985), p. 258.

9- شرحتُ مفهوم «الغفلة» في مقالة «فكر ومعرفة الأسرار»، ضمن كتابي «السرية والتنوير والتدين» (طهران: منشورات صراط، 1994).

10- شبههم الرومي بالبول النجس، الذي لا يمكن أن يعادل، رغم ضرورته في المخطط الأكبر للأشياء، المواد الصافية مثل الماء الطاهر والمطهر:

نفس ذكية خاطبت المسيح ذات مرة:

ما هو أقسى شيء في العالم؟ كان الجواب:

غضب الله، يا عزيزتي

الذي ترجف منه جهنم كما نرتجف نحن،

سألت الذكية: لكن من في مأمن من هذا الغضب؟

رد المسيح موصيا: من يكظم غضبه

فالذين يظهرون غضبهم

يبزون الوحوش في قفص

أي أمل لهم برحمة الله،

إلا إذا تخلوا عن أسلوبهم المقيت؟

والقول: إن العالم بحاجة إليهم على أية حال،

يعني بداية جدل مضلل.

العالم يحتاج البول أيضا

لكن، لا يعادل الماء المنعش من البئر.

(مثنوي، كتاب 4، 19-113).

كما استمد إلهامه من الغزالي حين جادل صراحة:

الوعي يقطر إلى منظر العالم

بحيث لا يصيب العالم الحسد والحقد معا

فإن فاق الوعي الغفلة في هذا المجال

ستختفي كلا الفضيلة والشر

(«مثنوي»، كتاب1، بيت 70-2069).

11- في مقالتي «ما هي الإيديولوجيا؟»، شرحت بالتفصيل مفهوم «الغفلة الإيديولوجية». انظر: «أسمى من الإيديولوجيا» (طهران: منشورات صراط، 1995).

12- «مثنوي»، كتاب 4، بيت 40-238:

تباريح هذه الدنيا ككومات روث

يفيد منها حمام التقاة الدافئ

ومهمة الأغنياء التي يحملونها

الحفاظ على نار الحمام موقدة

لكن التقاة يكتسبون نقاء من سخام الموقد

وهم في الحمام يسعون للتطهر.

13- الغزالي، «إحياء علوم الدين» (كتاب العلم).

14- ولد أبو حامد محمد الغزالي عام 450 وتوفي عام 505هـ.

15- في الأبيات التالية، يصف الرومي حالة علماء الدنيا الذي أسبغوا على المذاهب الدفء والشعبية. «مثنوي»، كتاب2، بيت 2431، 2436، 2437، 2440:

الرجل العادي يسعى إلى المعرفة من أجل خاطر الزبائن

بدلا من استهداف الخلاص من الدنيا وشأنها

معرفة القشور لا حياة فيها

فهي تسعى لجمهور وزبائن كثر.

ومع أنها تبدو وهي تفصّل سامية،

فلسوف تذوي وتموت بدون زبائن

مخلفة هؤلاء المدقعين وراءها.

في حفنة من التراب لن تجد أبدا زبونا جيدا.

16- في «إحياء علوم الدين» يستشهد الغزالي ببعض المتصوفة، قائلا إن الثروة أو غيرها من متاع الدنيا ليست سوى عقاب إلهي، واعتبرها إثما آن أوان التكفير عنه.

17- «مثنوي»، كتاب 4، بيت 1189، 92-1191.

18- يحلل الغزالي في «كتاب الصبر، والشكر، والفقر، والزهد» («إحياء علوم الدين»)، الأشكال المختلفة للصبر والشكر والفوارق الضئيلة بينهما ومعانيهما الدقيقة.

19- فيض كاشاني، «كتاب الفقر والزهد» في «مهجة البيضاء» (طهران:

منشـورات صدوغ)؛ أبو حـامـد الـغـزالي، «كـتـاب الـفـقـر والـزهد» في «إحـيـاء علوم الدين»، ج) 4 لبنان: منشورات دار المعرفة).

20- المصدر نفسه.

21- للمـرحـوم مـطـهـري خطاب جدلي بليغ حـول المعنى الخـاطئ لمفـهـوم نكرانٍ الذات. انظر كتابه «عشـر محـاضـرات»، إضـافـة إلى التفسـيـرات المدهشـة لهذه المسألة التي قدمها الدكتور الـراحل علي شريعتي. أرجو أيضا مراجعة شـرحي لمثل الـفـضـيـلـة الـصـوفـيـة في «قـصـة أرباب الحكمـة» (طهـران: منشورات صراط).

22- الأبيات التالية مجرد أمثلة على مقاربة حافظ:

أنا آدم السماوي، لكن في هذه الرحلة،

أنا عبد لعشق شاب جميل.

أو:

خذ مزية التمتع بوجوه الشباب الجميلة،

ففي مجرى الحياة تكمن عصابة من قطاع الطريق في أماكن سرية.

أو:

نحن لا نخطئ روحا لأنها شهوانية أو باذخة

لأن شعر المحبوب جميل، كهجمة الخمر المبهجة.

23- انظر:

Sa’di, “Debate of Sa’di with the Opponent,” in Golestan, edited by Dr. Yousifi, bk. 7, “On the Influence of Education” (Tehran: Kharazmi Publication, 1987).

24- الغزالـي، «الفقر والـزهد»، فـي كتاب «كيمياء السعادة»، ج2، إعداد حسين

جام (طهران. المنشورات العلمية والثقافية،) (1982بالفارسية).

25- تفضيل الشكر على الصبر أو الصبر على الشكر يمثل واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل في المذهب الصوفي. واختلفت آراء المفكرين المتصوفة اختلافا كبيرا «في بيان الفضل من الصبر والشكر» كما يقول الغزالي. وأورد أن أبا العباس أحمد بن سهل بن عطاء (أحد كبار أعيان المتصوفة، عام 309هـ)، خالف الجنيد، المتصوف الشهير الآخر، وفضل الغني الشاكر على الفقير الصابر، «فدعا عليه الجنيد فأصابه ما أصابه من البلاء من قتل أولاده وإتلاف أمواله وزوال عقله أربع عشرة سنة»، إلى أن غير رأيه «ورجع إلى تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر» (وذلك وفقا لأبي طالب المكي في كتاب «قوت القلوب»، والغزالي في «إحياء علوم الدين»). وعلى نحو مشابه، يروي أبو القاسم القشيري أن يحيى بن معاذ الرازي خطب ذات مرة حول موضوع تفضيل الغنى على الفقر في مدينة بلخ وتلقى ثلاثين ألف درهم. فدعا عليه أحد المتصوفة، فاعترضته عصابة من قطاع الطرق وسلبته ماله كله وهو في الطريق من بلخ إلى نيسابور. أنظر أيضا: كتاب مرتضى الزبيدي، «شرح إحياء علوم الدين»، حيث أورد سبعة أسباب لتفضيل الشكر على الصبر، استنادا إلى كتاب أبي بكر بن اسحق الصوفي «مقاصد المنجيات». الهجويري أيضا في كتابه «كشف المحجوب»، وأبو طالب المكي في «قوت القلوب»، توسعا في هذا الجدل الخلافي. انظر: مرتضى زبيدي، «شرح إحياء علوم الدين»، ج9، الفصل المتعلق بتفسير «كتاب الصبر والشكر».

26- انظر:

Michel Foucault, The Order of Things (New York: Vintage Books, 1970); Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interest (Boston: Beacon Press, 1971); Barnes and Bloor, Rationality and Relativism; Thomas Kuhn,

The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1962); and Paul Feyerabend, Against Method (London: Verso, 1987).

27- شرحت ذلك بالتفصيل في المقدمة لترجمة كتاب: ادوين بيرت «الأسس الميتافيزيقية للعلوم الفيزيقية الحديثة» (طهران: المنشورات العلمية والثقافية، 1983).

28- مسخ معروف باسم "كيميرا"، وهو وحش خرافي برأس أسد وجسم معزاة وذيل أفعى. يقتبس سروش هنا من بيت شعر للرومي ليوضح سخف ولا معقولية مثل هذا الزعم: «حتى الله لم يخلق مثل هذا الأسد».

29- انتقدتُ النظرة الأداتية للعلم في مدرسة فرانكفورت في كتابي «دروس في فلسفة العلم الاجتماعي» (طهران: منشورات ني، 1985).

30- النقاش حول نزاهة العلم قضية معقدة في حد ذاتها ولا يمكن حل إشكالياتها هنا. يكفي القول إن فرضيات العلم قد تكون تقييمية أو غير تقييمية. في هذه الأيام، تعرف هذه الفرضيات (من النوعين كليهما) بأنها قيم ما قبل علمية وافتراضية قبْلية. الأمر الذي أدى إلى تشوش كبير. على أية حال، تعتبر فرضيات العلم الخالية من القيمة والمتخمة بها قابلة للنقد. علاوة على ذلك، فإن صدق النظريات العلمية، بغض النظر عن فرضياتها، تعتبر قابلة للاختبار.

31- شرحت الفارق الجوهري بين العلم وغيره من المنتجات الغربية في مقالة بعنوان «الاختراق المميز للحداثة»، نشرت في مجلة «كيان»، ع (1994) 20.

الفصل الرابع: معنى وجوهر العلمانية

هذا الفصل عبارة عن نسخة معدة ومختصرة من ثلاث محاضرات ألقيت في مسجد الإمام الصادق (كانون الأول/ديسمبر 1994).

1- بيت شعر لحافظ غدا قولا مأثورا في الفارسية.

2- الإشارة هنا إلى أطروحة ماركس (الحادية عشرة) الشهيرة. «في الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ» يكتب قائلا: «الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم بطرق شتى، أما المهم فهو تغييره».

3- «غولشاني راز»، بيت .717الرومي يقول أيضا: «لا تعبث بحكم القدر المحتوم/ فأذنا الحمار تناسب تكوينه»، «مثنوي»، كتاب3، بيت .2772

4- كما قال الرومي:

ليست الحياة سوى تجربة المعرفة،

فمن زادت معرفته زادت حيويته.

حياتنا أفضل من حياة عالم الحيوان،

لأنها مغلفة بالمعرفة

(«مثنوي»، كتاب2، بيت27-3326).

5- ظهر بعض التشوش والارتباك لدى العلماء والمفكرين (الإيرانيين) حين ترجموا تعبير/ /secularismإلى العربية /علمانية/ واستخدموه (هل اللفظة مشتقة من العالم أو من العلم). كما حصل مثلا لمطهري في كتابه «الحركات الإسلامية في القرن الأخير»، ص) 25طهران: منشورات صراط). أما الكتاب العرب المعاصرون فلجؤوا إلى الاشتقاقات، مثل /علمنة/ و/عقلنة/ و/غربنة/..

لربما تكون «عِلمانية» (بكسر العين) أدق ترجمة لتعبير /secularism/ فهي تشير بدلالتها إلى الطبيعة العلمية والعملية للتعبير. وكما ذكرنا آنفا، تشير العلمانية بدلالتها أيضا إلى تجاهل الدين، بمعنى أن الحكومة العلمانية تستمد شرعيتها وقوانينها من الشعب لا من الله. لكن السؤال المطروح هو:

لماذا؟ الجواب يكمن في جوهر العلمانية: المقاربة العلمية والعقلانية للمداولة الاجتماعية والسياسية.

6- فصلتُ هذا الموضوع في ترجمتي لكتاب ادوين بيرت «الأسس الميتافيزيقية للعلم الفيزيقي الحديث» (طهران: المنشورات العلمية والثقافية، 1983).

7- قدمت تفصيلا لهذا المفهوم في مقالتي «العيش والفضيلة». «كيان» (مايو-يونيو 1995).

8- استخدم سروش تعبيرا فارسيا للإشارة إلى سخف هذه الممارسة، مرادفه العربي «يدق الماء وهو ماء».

9- انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

10- الإسراء: 33.

11- الإمام الرابع من ذرية النبي وفقا للشيعة الاثني عشرية.

12- الكليات التي تدرس القانون في إيران (والعالم العربي) تسمى كليات «الحقوق».

13- شرحت هذه النقطة بالتفصيل في كتابي "الحكمة والمعيشة" (طهران: منشورات صراط، 1992).

14- يجب إضافة كلمة هنا حول الأديان العلمانية، أي الإيديولوجيات البشرية التي تتجاوز حتى الأديان في دوغمائيتها. فهي تريد البشر عبيدا لحكام علمانيين قساة وظلام، لا عبادا لرب رحيم. علاوة على أنها تستعمر التاريخ والطبيعة، وتعيد بناء كل شيء من جديد. أما المجتمع البشري في قبضتها فليس أكثر من قالب شمع مطواع وجاهز لكي تشكله وتقولبه كما تشاء.

15- في البيئة الحديثة، تتمثل مهمة المصلحين والمفكرين الدينيين في تعريف

أولئك الذين مارسوا حقهم في خدمة الله بواجباتهم. وتصبح مهمة الدين أشد صعوبة ويبلغ التهرب من الدين ذروته حين يمنع المتسلطون على عرش الله في الأرض الناس من رفع رؤوسهم إلى رب السماوات، وحين تشوه عصبة من المتبجحين الذين يدعون شراكته جل وعلا صورته الكريمة نتيجة ما يمارسونه من أساليب استبدادية وما يعانونه من جنون العظمة.

16- انظر:

Leo Strauss, Natural Rights and History (Chicago: University of Chicago Press, 1953), and Aristotle's Metaphysics.

17- انظر:

Strauss, Natural Rights.

18- لنتذكر قول ابن سينا: «الله لم يجعل المشمش مشمشا، وإنما خلقه كذلك»، أي لم يخلقه مرتين («مرة أتى به إلى الوجود، ومرة أعطاه صبغة المشمش».

19- «مثنوي»، كتاب3، بيت77-3576.

20- إلا إذا تحدثنا عنها بالطبع لا بصفتها أشياء جوهرية بل أشياء موجودة فعلا ومحتملة الوجود. وفي هذه الحالة، نتفق أساسا مع المفكرين العلمانيين (الذين لا يعتبرون تدين الحكومة أمرا جوهريا بل طارئا ومحتملا). هنالك طريقة أخرى للنجاة من هذا الفخ. إذ يمكننا أساسا إنكار وجود أشياء مثل الجواهر وبالتالي ننضم إلى صفوف الاسمانيين، أو نفعل مثل فيتغنشتاين، ونستبدل بالجواهر «تشابهات العائلة»، أو «عادات الذهن»، مثل فلاسفة ماقبل السقراطية أو فلاسفة الأشاعرة.

21- مؤلف «تهافت الفلاسفة».

22- مؤلف «عوارف المعارف»، و«رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية».

23- ترافقت نزعة الفلاسفة نحو السببية مع ميلهم إلى دراسة الطبيعة والعكس بالعكس.ابن رشد، في كتابه «تهافت التهافت»، رد على حجة الغزالي بالقول إن إنكار السببية معادل لإنكار الطبيعة. ابن خلدون يقول أيضا عن المتكلمين الذين ينكرون السببية إنهم ينكرون الطبيعة. انظر:

Harry Wolfson's The Philosophy of the Kalam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).

الفصل الخامس: العقيدة والتبرير

هذا الفصل عبارة عن نسخة مكتوبة ومعدة عن خطاب ألقي في كلية الإلهيات بجامعة طهران (حزيران/يونيو 1992).

1- ورد الاسمان بالإنكليزية في النص (الفارسي) الأصلي.

2- الإشارة هنا إلى حكاية خرافية رواها الرومي وتدور حول راع جاهل لكن مخلص وصادق النية أضمر آراء موهومة عن الله واعتبره صاحبا له. لكنه تعرض للتأنيب والتوبيخ من قبل موسى عليه السلام بسبب تجديفه على الله. ثم عاتب الله موسى لعدم حساسيته تجاه صفاء نية الراعي.

3- نظرية "لاوجود الشر" نظرية راسخة الأركان في الكلام الفلسفي الإسلامي. وهي لا تعني بالطبع أن الشرور غير موجودة، بل هي دوما من طبيعة تتصل بغياب شيء إيجابي، مثل الجهل والموت (نقيضي الحياة والعلم).

4- كيانوري هو الأمين العام السابق للجنة المركزية للحزب الشيوعي الإيراني (الموالي للسوفييت)، والمعروف باسم حزب توده (حرفيا: حزب الجماهير).

5- «مثنوي»، كتاب 6، بيت74-1967.

6- يشير تعبير «إيديولوجية» في هذه الفقرة إلى الإيديولوجيات غير الليبرالية. لكن النتائج الإيجابية والسلبية للأنظمة الاجتماعية الليبرالية يجب أن تعزى إلى العقيدة الليبرالية.

7- المبدأ المذكور هو: حين يناقض مذهبان أحدهما الآخر فإنهما يبطلان بعضهما بعضا "تعارضاً متساقطاً". المبدأ مستمد من علم الحديث أو من علم الإسناد والأحاديث المروية عن النبي.

8- الخليفة الأموي يزيد هو ابن معاوية، ويشاع بأنه كان مدمنا على الملذات. أما بايزيد فهو من كبار أعيان الصوفية ويحظى باحترام كبير بسبب تواضعه وحكمته.

9- هذه السمات الأربع للبشر مستمدة من القرآن الكريم.

الفصل السادس: العقل والحرية

ألقيت هذه المحاضرة في جامعة الشهيد بهشتي (الجامعة الوطنية سابقا) عام 1991.

1- «مثنوي»، كتاب1، بيت 4157.

2- كلمة «حق» في الفارسية (كما في العربية) تشير بدلالتها إلى الحق الميتافيزيقي، والصواب، إضافة إلى الحقوق المدنية والقانونية.

3- يحتفظ المسلون الشيعة بهذا اللقب لإمامهم الأول علي، ابن عم النبي وصهره.

4- «نهج البلاغة»، الموعظة الخامسة عشرة.

5- الإشارة هنا إلى فساد العلاقة بين المريدين ومعلميهم المتصوفة.

6- «مثنوي»، كتاب2، بيت 28-2332.

7 - «مثنوي»، كتاب2.

8- «مثنوي»، كتاب4، بيت2301.

9- استخدم الرومي (في «الديوان الكبير») عبارة «الآخر الكلي» للإشارة إلى جوهر سام يفوق الوصف.

10- «مثنوي»، كتاب2، بيت 27-25.

11- «مثنوي»، كتاب5، بيت 167.

12- البقرة: 256.

13- هود: 28.

14- الأعراف: 123.

15- سعدي، «كليات سعدي»، مرثية 323.

16- يعتمد سروش على معرفة القراء بالتعابير الصوفية الإسلامية التي ابتكرت وشاع استخدامها.

17- أعظم أعمال الرومي.

18- يستخدم سروش هنا التعبير الفلسفي لله: واجب الوجود، أي «الموجود بالضرورة»، أو «الموجود الضروري».

19- صدر الدين الشيرازي (1571-1640) عرف باسم الملا صدرا، واشتهر كفيلسوف إسلامي أصيل.

20- «إمام الزمان» أحد ألقاب الإمام الأخير، الحي لكن الغائب، وفقا للشيعة الاثني عشرية.

21- أول من أطلق المبدأ هم المفكرون الماركسيون، الذين غدوا أول ضحاياه في نهاية المطاف.

22- طه: 68.

23- الإشارة هنا إلى الآية القرآنية المعروفة: «الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب» (الزمر: 83).

24- «مثنوي»، كتاب3، بيت 1109.

25- القصص: 83.

26- يستخدم سروش بأسلوب جريء تعبير «الولاية» المشحون بالدلالات السياسية، والذي مثل واسطة العقد في نظرية الخميني حول «ولاية الفقيه». الفكرة صيغت فيما بعد ضمن المحور الرئيس للنظرية السياسية للجمهورية الإسلامية ووضعت ضمن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

27- «مثنوي»، كتاب2، بيت 290.

28- «مثنوي»، كتاب1، بيت2892.

29- الرعد: 29.

30- «مثنوي»، كتاب1، بيت 74-1373، 1289.

31- «مثنوي»، كتاب3، بيت2435.

32- عندئذ فقط يمكننا أن ننشد مع الرومي («مثنوي»، كتاب1، بيت 2311-14، 1810):

مدنا بالعون، ردنا عن أنفسنا،

ارفع الغطاء، لكن غط رفوفنا المخبأة

ردنا عن رغبات الجسد

التي تبرح نصالها العظم حين تخترق اللحم.

ومن ثم يمكننا أن نفخر:

تنهدت ارتياحا لمرأى حبل

حبل معلق في بئري كأنه أمل.

ارتقيت على الحبل وخرجت من البئر.

وغدوت سعيدا، وغنيا، وبأحسن حال.

كنت كئبا في قعر البئر

والآن ضاقت الدنيا علي

الحمد والشكر لك يا ربي

فرجت الهم عني

نعمتك تبقيني مبتهجا

كيف يمكن لكاس الخمر أن تنافس ندها؟

الفصل السابع: أخلاق الآلهة

1- اعتبر بعض المفكرين المعاصرين أن ذلك ممكن. انظر: مهدي حايري يزدي، «العقل النظري».

2- مثلما فعل المحقق عبد الرزاق اللاهيجي (في «جوهر المراد») وتلامذته المعاصرين.

3- يشير سروش إلى بيت شعر للرومي، حيث يزيد دواء «السرخنجبين» المقترح إفراز «الصفراء» بدل أن ينقصه.

4- استخدم أتباع المذهب الأصولي في الفقه (الأصوليون)، الذين عارضوا أسلافهم من «أهل الخبر» («الإخباريين» الملتزمين التزاما حرفيا بالنص)، تعبيرا تعرض لسوء فهم كبير: «الاقتضاء» (اقتضاء القواعد الأخلاقية في سياقنا هذا). فالصدق مثلا يتطلب فضيلة تجعله خيرا أكثر منه شرا.

5- لهذا التحليل صبغة وظيفية (نظرا لانطلاقه على ما يبدو من النتيجة). ويمكن تقديم تحليل آخر ينطلق من السبب، مثل التوكيد على أن البشر ينزعون إلى تفضيل الصدق على الخداع والكذب. ومع أن التحليل الأول أكثر معقولية من الثاني (الذي يمكن اختزاله إلى الأول) برأي سروش، إلا أن المقالة لا تتوقف على نتيجة مثل هذا الجدل. ولا تتخذ موقفا محددا في هذا الصدد. ما يعنينا هنا طبيعة الأخلاق ذات القابلية والميل إلى الاستثناءات، وبالتالي اعتمادها على افتراض بنيوي خاص للبشرية والعالم والمجتمع.

6- تتمثل أقل مشكلة تواجه هذه النظرة إلى العالم في افتقادها إلى الدليل الدامغ. فهي تشير إلى مجتمع المستقبل بعبارات تصريحية يستحيل دعمها بالبينات العقلانية والتجريبية. قد يكون من المسلم به حتى الآن أن الفضائل الأخلاقية متناغمة مع العالم والمجتمع، وأنها متصلة بحياة أكثر إمتاعا ومؤانسة وتوازنا (أو على الأقل واعدة بذلك)، لكن الأمر يحتاج إلى مزيد من الحجج العلمية (لا الفلسفية فقط) لإثبات أن المجتمعات والأفراد بحاجة ـ بالضرورة، وبشكل واضح ونهائي ـ إلى مثل هذه الأخلاق. ويبدو أن فلاسفة الأخلاق لم يشعروا أبدا بضرورة تقديم مثل هذه الحجج. وحتى افتراض وجود الفطرة (برغم ضعف منطقه) لا يتمتع بتأثير خاص في هذا الصدد. فأي شأن يعتبر جزءا من الطبيعة البشرية يشابه مادة لينة مطواعة يمكن أن تتخذ عشرات الأشكال. لذلك، لا يمكن تحديد لا شكل المجتمعات ولا متغيرات ومحددات (بارامترات) الأخلاق بأي درجة من الدقة واليقين. الحاجة إلى الاتصال بواسطة اللغة مثلا قد تكون أقوى الدوافع والميول التي تقتصر حصرا على الطبيعة البشرية. ومع ذلك، فإن هذه الحاجة الأساسية أدت إلى ظهور أكثر من ألفي لغة ولهجة في العالم، لكل منها شكل محدد من المادة الأولية. وهذا تعبير آخر عن المقولة المقنعة التي تشير إلى وجوب تفسير الحقيقة الاجتماعية بحقيقة اجتماعية

أخرى، وأن تفسيرها من خلال الرجوع إلى جذورها الأولية، الطبيعية والنفسية، ليس كافيا. إن للسوق، والأخلاق، واللغة.. الخ، هويات اجتماعية مميزة، ومن الخطأ اختزالها في دوافع وبواعث مثل المصلحة الشخصية، والرغبة بالفضيلة، والقدرة على التفكير المنطقي من خلال الرموز، وغير ذلك. فمثل هذه الاختزال سوف يثير السؤال التالي: لماذا توجد مثل هذه التمظهرات المتعددة للحاجات الأساسية؟ كما لا يمكننا الاعتماد على القاعدة التي تقول: «المصادفة المستقلة ليست دائمة ولا معتادة» (المصادفات نادرة بمعنى أن حدثين مستقلين وعارضين [أو أكثر] لا يقعان بالصدفة لا دائما ولا غالبا. وإلا فهما متصلان اتصالا عابرا وعرضيا). ولأن هذه المقولة ضعيفة ومعرضة للشك (حتى لو كانت صحيحة) ولا تزيد عن الزعم بأن «شر الخداع، بسبب تكراره، يربط بالضرورة الخداع بالشر»، فإن النتيجة المستخلصة يمكن تبنيها (برغم جميع العيوب والنواقص في حججها وتشبيهاتها) مع الاستمرار في اعتبار الأخلاق خاضعة للعالم والمجتمع المعاصرين. لأن الخداع في هذا العالم ينتج تبعاته الخاصة التي تسهم حتما في انهيار النظام وفقدان الثقة. لكن النقطة المهمة هي: هل يفرز الخداع التأثيرات الضارة ذاتها في عالم مختلف ومجتمع آخر، بحيث يبقى شرّه دائما ومستمرا؟

7- التعبير مستعار من بيت شعر لسعدي (الشاعر الإيراني الذي عاش في القرن الثالث عشر) ورد في أشهر أعماله، «غولستان» (حديقة الورود).

8- شرحت هذه النقطة بالتفصيل في ترجمة كتاب ادوين بيرت «الأسس الميتافيزيقية للعلم الفيزيقي الحديث» (طهران: المنشورات العلمية والثقافية، 1983).

9- للاطلاع على تحليل استقصائي مفصل لهذه الفكرة، انظر كتابي: «أساليب المتعففين».

10- لنتذكر العبارة الشهيرة والشائعة: "الحرب خدعة". بينما نعتبر خداع الأصدقاء شرا مطلقا.

11- «أساليب» هنا تعني القيم لا العادات والتقاليد.

12- انظر الهامش رقم 5 في هذا الفصل.

13- يمكن أن نستنتج من هذا أن وضع الأسماء الطبيعية ضمن فئة الأسماء الأخلاقية، بزعم أن الأخيرة مثال على الأولى (مثل وضع الاستقامة والصدق ضمن فئة العدالة)، أمر خاطئ ومضلل. إذ أدت هذه الممارسة إلى قدر كبير من التحريف والتشويه لتخوم وحدود علم الأخلاق. فكيف يمكن أن نعتبر سعة الصدر والصداقة والصبر والهدوء وصلة الرحم.. (وكلها أسماء طبيعية) من الفضائل، بينما نعد العدوان والعنف والشتم والنميمة والتهوس بالعظمة والخداع (وكلها أسماء طبيعية أيضا) من الرذائل، بدون أن يتأكد لنا أن المجتمع الراهن يصادق بإجماع كاسح على هذه التصنيفات؟ لم يزعم أي عالم أخلاق بهذا حتى الآن. ولن يوصف عمل طبيعي بأنه فضيلة أو رذيلة إلا إذا قبل باسم أخلاقي. يجب أن نقول تحديدا: «أظهر فلان سعة صدر في الوقت المناسب»، أو «كذب فلان في الوقت غير المناسب». عندئذ فقط، يمكن تقرير القبول الأخلاقي لكل منها. ويتضح هنا لماذا أصيب بعض فلاسفة الأخلاق في الماضي بالتشوش والارتباك عند نسبة قيمة أخلاقية إلى صفات وسمات مثل الفقر والغنى، ولماذا لجؤوا أحيانا إلى حجج شاذة وغريبة مثل: الغنى أفضل من الفقر لأن الله ليس فقيرا. في الواقع ليس للغنى والفقر، وهما من الأسماء الطبيعية، تصنيف أخلاقي إلا إذا وضعا ضمن فئة الصفات الأخلاقية.

14- في هذه الحجة، لا يشكل وجود أو غياب الشجاعة أي فارق. والنقاش يدور حول التأثيرات الناتجة عن ذلك، هذه تصرفات شجاعة ومحقة ..الخ. فالأعمال تشير إلى الملكات وليس العكس.

15- يستشهد سروش بالقصيدة التالية من شعر حافظ ليشرح هذه النقطة:

الجميلة الفارعة القد التي خسف ألقها القمر وكسف الشمس

عليها أن تبحث عن صنعة أخرى، وأنت تسير في الغرفة.

كومة الأحزان التي تثقل روحك،

أرسل الله لها شخصا كيسوع ليرفعها عنك.

16- سعدي، «غولستان» (حديقة الورود).

17- يستشهد سروش بأبيات من «مثنوي» الرومي (بيت22-1419) لتقديم مزيد من التوضيح:

تظاهر بالبله

فعندئذ تنعتق من إسار هذا الحمق الجهنمي

سبيل الأبله ليس في الاستمرار والتهريج،

بل غارق في المعجزات

المكر والذكاء وأداة الذهن الحاد

ليست للمسافر سوى قاطع طريق وغول

ومعظم أرواح النعيم من البله

بعد أن نجت من حكم المسفسطين.

18- التعبير الأصلي هو «أكلة لحوم البشر».

19- يولي المسلمون وجوههم نحو مكة عند الصلاة، هذه الوجهة الموحدة لهم تدعى القبلة، وهي الكلمة التي استعملت هنا.

20- «مثنوي»، كتاب5، بيت 328و 337.

21- شرحت هذه النقطة في كتابي «الحكمة والمعيشة» (طهران: منشورات صراط، 1997).

الفصل الثامن: فكرة الحكومة الدينية الديمقراطية

المقالة عبارة عن توليفة لمحاضرتين ألقيتا ـ على التوالي ـ أمام مؤتمر حقوق الإنسان الذي نظمته وزارة الخارجية الإيرانية في طهران (1991)، وأمام مؤتمر حقوق الإنسان الذي عقد في معهد الاستشراق بمدينة هامبورغ الألمانية (1992).

1- الجدل الخلافي المتعلق بعقاب سلمان رشدي نتج عن مثل هذا النقاش.

2- استخدم سروش تشبيها مجازيا شائعا في الفارسية: قطع غصن شجرة يجلس أحدهم على قمته.

3- وفقا للكلام الإسلامي، تعتبر مبادئ وجود الله وضرورة الهداية الإلهية بواسطة الأنبياء موضوعات للجدل والاستقصاء المستقلين، ولا يمكن قبولها داخل إطار الدين والإيمان. لذلك فهي مجادلات تقود خارج دائرة الدين بطبيعتها.

الفصل التاسع: التسامح والحكم: جدل حول الدين والديمقراطية

1- هذه هي الركائز النظرية والابستمولوجية للديمقراطية، وليست أسبابها الاجتماعية. أما مناقشة الأسباب التاريخية والشروط الاجتماعية للديمقراطية فتقع خارج نطاق هذه المقالة. الشيء ذاته ينطبق على المعوقات المعرقلة للديمقراطية. لقد عمد النقاد الذين يتمتعون بالرؤية والبصيرة، مثل:

رايت ميلز Power Elite (New York: Oxford University Press, 1956)

وروبرت دال A Preface to the Democratic Theory (Chicago: University of Chicago Press, 1956)،

إلى تفحص الأسباب الخارجية للديمقراطية لا إلى تعريفها وطبيعتها الداخلية. على سبيل المثال، تجيز نظرية الديمقراطية من حيث المبدأ فصل السلطات والانتخابات الحرة، لكن ذلك قد لا يحدث إلا في المجتمعات التعددية.

2- يستخدم سروش مفهوم الليبرالية بمعناه التقليدي والقوي. لقد حاول بعض الكتاب المعاصرين التوكيد على مدلولين للمفهوم من خلال التمييز بين مفاهيم «الليبرالية» كمذهب ونظرية وبين «التحررية». انظر:

Randall Collins, Four Sociological Traditions (New York, Oxford University Press, 1985).

3- يركز سروش على هذه المسألة نظرا لهيمنة التفسير الفقهي في الإسلام التقليدي. ومن هنا فصاعدا، سيتضمن مفهوم «الفقه» الجانب الديني للمفهوم في الإسلام.

4- جمهورية إيران الإسلامية هي البلد الوحيد الذي يتواضح فيه هذا الشكل من الحكم، رغم أن الفكرة العامة شائعة ومنشرة في البلدان الإسلامية الأخرى في آسيا وشمال إفريقيا.

5- حافظ، «غزل»، 314.

6- يلمح سروش إلى «معركة الاثنتين وسبعين أمة»، التي وردت في قصيدة لحافظ:

معركة الاثنتين وسبعين أمة، اعترف بذرائعها، واعذرها:

إذ لم تبصر الحقيقة،

فتاهت على درب الأوهام.

عبارة «معركة الاثنتين وسبعين أمة» تشير إلى حديث افتراق المسلمين إلى اثنتين وسبعين فرقة.

7- من اللافت أن الناقد المحترم الذي يشير إلى مقالتي «الركائز النظرية للديمقراطية» قد فشل في أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار.

8- يضم المصدر التالي الحجة المضادة لفرضية حيادية الحكومات الليبرالية تجاه العلم:

R. P. Wolf, The Poverty of Liberalism (Boston: Beacon Press, 1969).

انظر أيضا:

B. Appleyard, Understanding the Present: Science and the Soul of the Modern Man (1993).

بالرغم من أن ابليارد يتبنى موقفا انتقاديا تجاه العلم (أي تجاه المقاربة الفلسفية لبعض العلماء تجاه العلم، وليس العلم ذاته)، إلا أنه يفضح «مركزانية العلم» في المجتمعات الليبرالية. ويعزو أزمة الإيمان في هذه المجتمعات إلى المقاربة العلمية، ويتنبأ بمقدم المجتمع «مابعد العلمي» حيث سيحتل العلم موقعا أكثر تواضعا بينما يتمتع الإيمان بمكانة أرفع وأكثر احتراما. كما يركز الان بلوم في كتابه The Closing of the American Mind (New York: Simon and Schuster, 1987) على الفوضى التي أحدثتها سلالة معينة من الليبرالية في المجتمع الأمريكي. انظر أيضا أعمال مدرسة فرانكفورت («النظرية النقدية»)، خصوصا كتابات هابرماس حول «أدلجة العلم». أما نتيجة هذه الحجج فهي افتقاد العلم والعلماء للحيادية هذه الأيام. لذلك، نأت مجتمعات «مركزانية العلم» بنفسها عن الموقف الليبرالي الأصلي. أخيرا، انظر أعمال بول فيرابند التي صدرت مؤخرا، خصوصا كتابه Science in Free Society (London: NLB, 1978)، حيث اعتبر هيمنة العلم تهديدا للديمقراطية. والكتاب يدعو أيضا الحكومات إلى البقاء على الحياد فيما يتعلق بالعلم والدين كليهما.

9- ادوراد بيرنستاين (الأب الكلاسيكي للاشتراكية الديمقراطية) اعتبر الديمقراطية شرطا مسبقا للاشتراكية، بينما رأى الفابيون الاشتراكية امتدادا للديمقراطية.

10- انظر على سبيل المثال المقالة الرائعة التالية حول المعنى المعقد والصعب للتسامح الديني:

Jay Newman, "The Idea of Religious Tolerance," American Philosophical Quarterly 15, 3 (1978).

11- يستعير سروش تعبيرا من شعر حافظ ليشير إلى مغامرات القديس فرانسيس في عهد الشباب: «أطفأ جوهرة الروح في الياقوت السائل».

12- ملخص الحجة أن الأسباب التبريرية لها علاقة بإثبات صواب أو خطأ المعتقدات، لكن الأسباب الدافعة تتصل بتشكلها وتطورها. المعتقدات الخاطئة لها أسباب دافعة لا أسباب تبريرية. على الصعيد النظري، يمكن تشكيل معتقد خاطئ، لكن يستحيل إثباته. لذلك، يمكن أن نتعاطف مع معتنقي المعتقدات الفاسدة لأنهم «علقوا» في متاهة من الأسباب الدافعة التي أوصلتهم إلى حالة التعلق بأفكار معينة لا يدركون خطأها. لكن من غير الممكن الانضمام إليهم واعتناق معتقداتهم. وبمقدورنا مهاجمة «أسبابهم التبريرية»، لكن من منظور «الأسباب الدافعة» يمكننا أن نتغاضى عن ميلهم إلى تلك المعتقدات. لمزيد من المعلومات حول الفارق الدقيق والحاسم بين المفهومين، وقابلية تحول أحدهما إلى الآخر، انظر:

"Cause and Reason" and "Reason and Freedom" in More Comprehensive than Ideology (1992).

13- الإشارة إلى بيت شعر لحافظ يقول فيه:

لم يسمحوا لنا بالعبور، على طريق السمعة الحسنة،

إذا لم توافق، غيّر حكم القضاء المقدر

14- (حافظ، غزل 61). هذه شهادة على طغيان تقلب الدنيا ونزواتها، واضطرابها وهشاشة وضع الإنسان فيها، وليست لمحة تبين الإبهار الشعري لحافظ أو استسلامه للقدر:

قدري لا يتجاوز عشقها في أعماق قلبي

فماذا أقول عن عناقها وقبلاتها، فهذا ليس من قدري (حافظ، غزل 165).

15- إشارة تلميحية إلى بيت شعر للرومي:

التصلب والتشبث من أعراض الغرارة والطفولة

وطالما بقيت جنينا، ستغرق في الرضاعة والاتكال.

16- التعبير مأخوذ من إحدى قصائد حافظ.

17- تعتبر هذه، بلغة المنطق، من المقولات شبه الكلية لا الكلية. بالنسبة لمسألة الفارق بين حقبة التأسيس وحقبة الاستقرار، انظر:

More Comprehensive than Ideology (1992). (أشمل من الإيديولوجيا)

18- يعتقد المسلمون عموما والشيعة خصوصا بأن منقذا، أو مهديا، سوف يظهر يوما ما بتفويض إلهي لإعادة العدل إلى الأرض فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً. أما فترة «الغيبة الكبرى» في اعتقاد الشيعة، فقد بدأت عام 921م وهي مستمرة حتى ظهور «الإمام المهدي». ولا شك أن نسخة من المسيحيانية (الإيمان بالمخلص المنتظر في المسيحية واليهودية) قد دمجت في علم الآخرة الشيعي.

19- سوف أشرح فيما بعد هذا الموقف واتصال الشريعة بوجهة نظر علم الكلام حول النبوة ومكانة الإسلام كخاتمة الرسالات. يكفي الإشارة عند هذه النقطة إلى أن الفقهاء قدموا في معرض محاولتهم لعقلنة الحكم المتعلق بالمرتدين والكفار حججا جديرة بالتنويه تشترط قيودا مهمة على الحكم. على سبيل المثال، قد لا يصح تطبيق الحكم المذكور حين تشيع الحيرة ويسود عدم اليقين ويتفشى الشك بحيث تُدفع أعداد كبيرة من الناس إلى الشك في إيمانهم أو الارتداد عنه . كما أن الردة في حقبة تأسيس الدين تبعت أجندة سياسية، بمعنى أن تكرار الدخول والخروج من

الإسلام كان مؤامرة غرضها التقليل من شأنه والانخراط في حرب نفسية ضد المؤمنين. محمد الغزالي، الفقيه المصري المعاصر، أيد الحرية الدينية مستشهدا بالآية الثامنة عشرة من سورة الكهف: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فيلكفر». وحول موضوع الكفر المدفوع بالهزء والسخرية والتآمر، لجأ إلى الآية الثانية والسبعين من سورة آل عمران : «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون». انظر:

محمد الغزالي، «حقوق الإنسانية» (القاهرة: منشورات دار الكتب الحديثة، (1965، ص108-106 .

من الواضح أن الإسلام ما كان سينجح في إخماد مثل هذه الدعوات للكفر والردة، التي كانت لها دوافع سياسية (لا عقلانية)، بدون اتخاذ إجراءات عقابية. وهذا مختلف تمام الاختلاف عن البحث الذي لا يلين عن الحق والحقيقة، وفي هذه الحالة يجب التساهل حتى مع النبرة المتحدية للدين لشخص يسعى إلى الحقيقة.

في معرض تعليقه على «الكتب الفاسدة»، وإنشاء قسم للماركسية في كلية الإلهيات بجامعة طهران، قال مرتضى مطهري: «قد تكون الكتب، مهما كانت ملحدة ومعادية للإسلام والنبي، معتمدة على منطق مقنع.. أي أن هناك من يفكرون على هذا النحو لكنهم صادقون في فكرهم. أما الطريقة المناسبة لمواجهة مثل هؤلاء فهي الحجة المنطقية الصحيحة». انظر: مرتضى مطهري، «في الثورة الإسلامية» (طهران: منشورات صدرا، (1986، ص .77-76من المؤكد أن مطهري لم يكن يقصد دعوة العلماء والأساتذة الراحلين أو المحكوم عليهم بالموت لشغل منصب التدريس في ذلك القسم!

أنا لا أقدم الحجة على أن جميع الفقهاء يتبنون تفسيرا موحدا لحكم الردة، أو أنهم متساهلون جميعا مع الكفار والمرتدين. فأنا أعرف أن مثل هذه العقلنة حديثة العهد ولا يمكن تعميمها على ذهنية الأجيال الماضية. كما أنني

لا أزعم أن مطهري كان قادرا على ترسيخ تفوق العقل الشامل، والسمو بالعقل المذعن نحو مرتبة العقل النقدي. لكنني أقدم الحجة على أن التفسير الديني قادر على التحديث والعقلنة بطريقة تجعله متسقا ومنسجما مع الديمقراطية. لنلاحظ أيضا أن خطاب مطهري البلاغي فيما يتعلق بحرية الفكر والكتب الفاسدة خطاب عقلاني صرف، وبالمعنى الدقيق للكلمة، يقع خارج نطاق المنطق الفقهي الديني.

20- مريم: 95.

21- قصيدة للرومي.

22- الإشارة إلى الآية 256 من سورة البقرة: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..».

23- قصيدة لحافظ.

24- ينشد حافظ:

فتحنا الأرض السعيدة بدون سلاح،

رفعنا العرش الإمبراطوري، بدون قوة،

نحن تحت رحمة سحر عيني الحبيب،

لأننا مرة أخرى، وضعنا أساس المفاتن السحرية (غزل 365).

25- قصيدة للرومي.

26- هود: 28.

27- تبدو الفقرة التالية المقتبسة عن محاضرات ألقاها (الراحل) مرتضى مطهري في حسينية الإرشاد (1967) جاذبة ومثيرة ومناسبة في هذا السياق:

«النبي ينتظر من الناس الإيمان.. فهل أتى الإسلام لإقامة مجتمع إسلامي يتبع القواعد والأحكام والأنظمة الإسلامية فقط؟ لا، كان ذلك في المرحلة الأولية وحسب. لقد أتى الإسلام ليولد الحب والحمية والرقة في القلوب. إذ لا يمكن فرض الإيمان على الناس فرضا. والآية الكريمة التي تقول ـ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ـ ربما تتناول هذه المسألة. من يقدر على إجبار الناس على الدين؟» («في الجمهورية الإسلامية»، [طهران: منشورات صدرا، 1985]، ص118-119).

28- أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ج 1ف.2

29- أثيرت هذه القضايا، بحيادية أو بدونها، في كتابات برنارد لويس ومارتن كريمر وجوديث ميللر. انظر على سبيل المثال مقالة لويس المعنونة «الإسلام والديمقراطية الليبرالية»، التي زعم فيها أن المؤسسات الديمقراطية غائبة عن الإسلام:

«هنالك ميل فرداني حاد في كل جانب من جوانب الحكم الإسلامي تقريبا: إذ لا توجد دولة، بل حكام؛ ولا محاكم، بل قضاة. بل لا توجد حتى مدينة، وإنما تجمع للأحياء لها حدود عرقية ودينية وقبلية وقرابية يحكمها ملوك وأمراء الحرب».

ومع ذلك يقدم برنارد الحجة على أن الحضارة الإسلامية تعتبر أفضل استعدادا وتجهيزيا للديمقراطية من الثقافات اللاغربية الأخرى. انظر:

Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy," The Atlantic Monthly (February 1993).

انظر أيضا مقالة مارتن كريمر العدائية في مجلة «كومنتري» (يناير، 1993).

30- يثير رأي فرانك فوغل (الأستاذ المساعد في قسم القانون الإسلامي بجامعة هارفارد) حول هذه المسألة اهتماما خاصا. إذ يذكر، ردا على «سوء فهم» كريمر وميللر، أن المشكلة في القانون الإسلامي أنه أصبح «غير محدد» على نحو مبالغ فيه. كما يقدم الحجة على أن أطروحة التفويض الديني للحكام المسلمين تناقض القوانين والأحكام الدينية والدليل التاريخي. انظر:

Frank E. Vogel, "Is Islam Compatible with Democracy? A Comparative Perspective," in Under Siege: Islam and Democracy ed. Richard W. Bulliet (New York: Columbia University, 1994).

31- لا ينبغي الخلط بين العلامة والفقيه المصري المعاصر محمد الغزالي، والفيلسوف والمتصوف أبي حامد محمد الغزالي (1111-1058م).

32- كتاب الغزالي «عظمة الشورى» (القاهرة: 1990) يضم آراءه في هذا السياق. وتجدر الإشارة إلى أن الغزالي، مثله مثل محمد إقبال (اللاهوري) يعتبر أن أبواب الاجتهاد الفقهي قد أغلقت. أما أفكار محمد عبده فيمكن الاطلاع عليها في كتاب حامد عنايات: «الفكر الإسلامي المعاصر»:

«عند مواءمة الدين الإسلامي مع العالم المعاصر، يجب أن نأخذ (وفقا لمحمد عبده) مبدأين اثنين بعين الاعتبار: أولا، مبدأ المصلحة (أو الاستصلاح)، وهو أحد أركان المذهب المالكي. المبدأ يبرر تجاوز الاستنباطات الفقهية الصارمة لصالح المحافظة على المصلحة العامة. أما النتيجة العملية لهذا الحكم فهي إمكانية تعليق العمل بقاعدة مستنبطة من القرآن والسنة إذا ثبت ضررها بمصلحة المسلمين. المبدأ الثاني هو التلفيق. أراد محمد عبده من خلال هذين المبدأين جمع ومصالحة أحكام المذاهب الفقهية الأربعة من أجل التصدي بشكل أفضل للمشكلات الاجتماعية».

أما محمد خليل (عميد كلية الشريعة بجامعة الخرطوم) فيستشهد برأي الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (الذي عاش في القرن الثالث عشر): «اعتبار مصلحة الناس أهم واجب للحكومة الدينية». وبالتالي، هنالك صلة أقوى بين الديمقراطية والإسلام. انظر:

Timothy D. Sisk, Islam and Democracy (Washington, D. C: U. S. Institute of Peace, 1992), p. 19.

ومن الجدير بالذكر أن لمصالح الشعب، وفقا لبعض المنظرين السياسيين، دورا وهميا واسميا في الديمقراطية، فهذه من التعريفات القديمة والبالية للديمقراطية. على سبيل المثال، يستشهد شومبيتر في كتابه «الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية» بهذا التعريف القديم للديمقراطية: «الأسلوب الديمقراطي هو الترتيب المؤسسي للتوصل إلى قرارات سياسية تحقق المصلحة العامة عبر جعل الشعب نفسه يقرر القضايا بواسطة انتخاب أفراد يجتمعون لتنفيذ إرادته». لكن وفقا لشومبيتر ليس هذا التعريف سوى خرافة. أما التعريف الجديد للديمقراطية فهو كالتالي: «الأسلوب الديمقراطي هو الترتيب المؤسسي للتوصل إلى قرارات سياسية يكتسب عبرها الأفراد سلطة القرار من خلال صراع تنافسي للحصول على أصوات الشعب». بكلمات أخرى، الحكومة الديمقراطية هي حكومة الساسة لا الشعب. انظر:

Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy (New York: Harper, 1950), pp. 250, 269.

33- يعتبر الفقيه حسين علي منتظري، في كتابه المفصل والمهم "في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية"، أن الدول الإسلامية والديمقراطية متشابهة في جانبين رئيسين: أولا، يجب أن يكون حاكم المسلمين، بغض النظر هل وصل إلى الحكم بالتعيين أو الانتخاب، أفضل وأكثر فاعلية من البقية. ثانيا، تعين الوظائف القانونية والتشريعية والتنفيذية للحكومة الإسلامية ضمن إطار القوانين الإسلامية، وهي في الحقيقة شكل من الثيوقراطية. بهذا المعنى تنتمي الحكومة إلى مجال القانون الإلهي، لا الطبقة الدينية والكهنوتية، كما كانت الحال مع باباوات الكنيسة في القرون الوسطى، الأمر الذي أدى إلى الاستبداد (ج1، ص538).

34- يستخدم سروش المعنى المزدوج لتعبير الفقه، الذي يعني «الفهم».

35- إشارة إلى بيت شعر للرومي يشجع على فهم أعمق للظواهر.

36- هكذا وردت في الأصل.

37- الإشارة هنا إلى حكاية خرافية رواها الرومي وتدور حول راع جاهل لكن مخلص وصادق النية أضمر آراء موهومة عن الله ودعاه في صلاته إلى زيارته ليتمتع بكرم ضيافته. لكنه تعرض للتأنيب والتوبيخ من قبل موسى عليه السلام بسبب تجديفه على الله. ثم عاتب الله موسى لرفضه متضرع مؤمن، رغم سذاجته:

نحن نرقب الحالات الداخلية والجوانية،

لا الدعابات الخارجية والبرانية.

38- يقول محمد إقبال (اللاهوري) في كتابه "إعادة بناء الفكر الديني" (ص191):

«نجح الإسلام»، من خلال المؤسسات المناسبة والصحيحة، في إيجاد شيء مثل الضمير الاجتماعي والإرادة الاجتماعية انطلاقا من كتلة اجتماعية غير متجانسة. وفي سيرورة ارتقاء مثل هذا المجتمع، تقوم حتى تلك الوصايا والأوامر الثابتة، التي تتعلق بالأكل والشرب والطهارة والنجاسة، بأدوارها الحيوية؛ لأنها تعطي المجتمع نوعا من النكهة الروحية، وتشجع على التجانس بين داخل وخارج الدين إزاء قوى التنافر الخفية.

39- من أجل التصدي للمعضلات القانونية والدينية والاقتصادية، التي تواجه بشكل دوري التوازن الدقيق بين القرارات التشريعية التي يصدرها البرلمان الإيراني (المجلس) ومجلس الأوصياء، أو الهيئة العليا لرجال الدين التي تشرف على المجلس التشريعي وتراقب أي خروقات للقوانين الدينية، عين رجال الدين الذين يحكمون الجمهورية الإسلامية لجنة لتبين أهم مصالح الأمة (لجنة الشورى وتشخيص مصلحة النظام)، ويحق لها الاعتراض على قرارات مجلس الأوصياء. يرحب سروش بهذا الاعتراف الضروري (وإن كان مترددا وعلى مضض) من قبل رجال الدين باعتباره خطوة في الاتجاه الصحيح.

40- تشكل المعاملات جزءا رئيسا من الفقه الإسلامي.

41- انظر مقالتي ماكس فيبر وما تضمانه من أفكار وآراء تستشف التطورات المستقبلية:

"Science as a Vocation" and "Religious Rejections of the World and Their Directions," in Hans Gerth and C. Wright Mills (tr.), From Max Weber (New York: Oxford University Press, 1946).

42- هذا ما دعاه دوركهايم «التضامن ماقبل التعاقدي»، وهو معنى أخلاقي للالتزام الذي تأسست عليه الترتيبات التعاقدية والاقتصادية والسياسية والقانونية كلها. انظر:

Emil Durkheim, Division of Labor in Society (New York: Free Press, 1933).

43- انظر:

Alexis de Tocqueville, Democracy in America (New York: Anchor Books, 1969).

44- انظر:

Richard Niebuhr, "The Idea of Covenant and America Democracy," Church History 23 (1924): 154-55.

45- وهكذا يذكرنا حافظ:

إما أن لا تصادق ركبان ولا فيله،

أو تبني بيتا يتسع للفيلة.

إما أن تتجنب فوضى الطلاء النيلي

أو تمرر إصبع الطلاء النيلي على ردائك.

46- لنتذكر تحذير حافظ:

حقا، سيصل الخبر السار، عن ملاذ من هذه الأحزان،

لو يحفظ الهائم عهد إعادة ما استعار

أيها الساقي، قايس الخمر في كاس العدل،

كي لا يصحو الفقراء ويحدثوا الفوضى في العالم («غزل» 186).

الفصل العاشر: الثقافات الثلاث

1- التقويم الفارسي فريد من نوعه. فبالرغم من اعتماده هجرة النبي نقطة البداية (كحال بقية البلدان الإسلامية)، إلا أنه بقي تقويما شمسيا.

2- أول أيام السنة الفارسية هو أول أيام الربيع (21 آذار/مارس). ولم تظهر أي محاولة حتى في الجمهورية الإسلامية لإخفاء الأصول الوثنية لهذا العيد.

3- شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (1320–1390)، أبرز شعراء الغزل في إيران. ويقال إنه لا يوجد بيت إيراني لا يضم ديوان حافظ.

4- معروف أيضا باسم شيخ الإشراق، وهو فيلسوف فارسي/إسلامي من الأفلاطونيين الجدد.

5- ميرزا اخوندزاده (1812–1877) مسرحي أذري عاش في أذربيجان الروسية.

6- عرف فيما بعد باسم رضا شاه (1867–1944)، الأب المؤسس لحكم الأسرة البهلوية (1925–1979).

7- سيد أحمد خسروي تبريزي (1890–1945) فقيه ومؤرخ كتب بإسهاب حول ضرورة الإصلاح الديني.

8- صادق هدايت (1903–1951). قصاص وروائي شهير عرف بأصالته.

9- محمد رضا بهلوي (1919–1980)، آخر ملوك الأسرة البهلوية.

10- اسمه بالفارسية أفلاطون أيضا.

11- شخصية أسطورية في «الشاهنامه».

12- اسمه بالفارسية أرسطو أيضا.

13- البطل الرئيس في «الشاهنامه».

14- جميعهم من قادة الثورات المناهضة للعرب في إيران ما بعد الإسلام.

15- استخدم التعبير أول مرة الفيلسوف (الهايدغري) الشهير الدكتور أحمد فرديد في محاضراته. ثم استخدمه جلال آل أحمد في سياق بسيط، مع الاعتراف بريادة فرديد الذي نحت التعبير. لكن الاستعمال الأصلي بعث بعد الثورة من قبل تلامذة فرديد في معرض الهجوم الظلامي على الحداثة الغربية وإصلاحاتها السياسية، بما في ذلك الليبرالية. ولسوف يميز سروش في موضع لاحق من هذه المقالة بين الاستخدامين عند انتقاده للاستخدام الفلسفي باعتباره هجوما ينطلق من الحتمية التاريخية والتجهيل الظلامي على المكون الغربي للثقافة الإيرانية.

16- 1923-1969.

17- هكذا وردت في الأصل الفارسي.

18- التوبة: 24.

19- الشيخ مصلح الدين سعدي: شاعر فارسي بارز ونافذ عاش في القرن الثالث عشر. كتابه «غولستان» («حديقة الورود») عبارة عن نصوص نثرية وشعرية منظومة بأسلوب بليغ منمق، ويقال إنه ينافس "ديوان" حافظ في الشهرة والشعبية لدى الإيرانيين.

20- في كتابه المفيد «الخدمات المتقابلة بين إيران والإسلام» عُرِّب الكتاب بعنوان (إيران والإسلام، ماذا قدم الإسلام لإيران) عمل الشهيد مطهري على توسيع وتفصيل الحجة على أن من الممكن أن تظل الفكرة ذات الأصل الأجنبي منتمية إلينا دون أن يؤدي ذلك إلى أي تناقض.

21- ميلوفان دجيلاس، مؤلف كتابي «الطبقة الجديدة» و«حوار مع ستالين»، شيوعي عنيد وناقد شديد للنظام الشيوعي، عانى من السجن وتعرض لسوء المعاملة من قبل المثقفين اليوغسلاف. في كتابه "حوار مع ستالين" يقول إن ستالين أكبر مجرم في التاريخ؛ لهذا، دعونا نأمل أن يبقى كذلك، أي أن لا يبزه أحد في إجرامه.

22- بعض الاستعراضات الشعبية التي تمارس عادة خلال الطقوس والشعائر المرتبطة بإحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين (حفيد النبي وثالث الأئمة عند الشيعة)، مثل ضرب الأجساد والرؤوس بالنصال والسلاسل ولطم الصدور، ليس لها تبرير في الإسلام، لكن المرجعيات الدينية تسامحت معها منذ عهد بعيد.

23- استشهد الإمام الحسين مع اثنين وسبعين فردا من أهله وأنصاره في معركة غير متكافئة مع جيش يزيد بن معاوية، الخليفة الأموي الثاني، لأنه رفض مبايعته والاعتراف بشرعية حكمه. وأصبح الحادث المأساوي رمزا محوريا لاحتفالات الشيعة في شهري محرم وصفر.

24- للرومي رأي مماثل حول قدرات الماء التطهيرية («مثنوي»، كتاب 4):

حين يصارع الماء [القذارة] ويصبح قذرا،

بحيث ترفض الحواس علاجه،

يعيده الله إلى البحر الواسع

ليغسله برحمته اللانهائية.

25- اصفنديار هو أحد أبطال «الشاهنامه»، لكن سروش يشير إلى القصيدة التالية لسعدي:

ألف من الأماليد ضعيفة واهنة إذا انفصلت،

وحين تلتف معا لا يقدر على كسر قوتها حتى اصفنديار

26- دعوني أذكر باختصار ما توسعت فيه في مكان آخر. كان المرحوم شريعتي، الذي نادي بالعودة إلى الذات الأصيلة، يدرك تماما الأسئلة التي تصاحب مثل هذه الدعوة، فعمل على تعديل وتكميل هذه الفكرة بدعوته الأخرى إلى «التنقيب عن المصادر الثقافية واستخراجها وتنقيتها».

الفصل الحادي عشر: ما الذي تنتظره الجامعة من الحوزة

ألقيت هذه المحاضرة في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1992 في جامعة أصفهان. أما المناسبة فكانت توحيد الحوزة والجامعة. الحوزة (ومعناها الحرفي الحلقة أو الدائرة) اختصار للحوزة العلمية، التي تشير بمدلولها إلى المعاهد الدينية المنتشرة في المدن الإيرانية والعراقية. أهم الحوزات هي تلك الموجودة في النجف (العراق)، وقم ومشهد (إيران). أما «الجامعة» فتعني جميع المؤسسات العلمانية للتعليم العالي التي أنشئت في إيران منذ عشرينات القرن الماضي.

1- أطلق المجلس الثوري الثورة الثقافية من أجل تنقيح ومراجعة مناهج التدريس في الجامعات وتعديلها لتناسب المبادئ الثورية. وعين سروش عضوا في لجنة توجيه الثورة الثقافية. أما النتائج فكانت مختلطة، واستقال سروش من منصبه بعد ثمانية أشهر.

2- 1800–1925.

3- من المناصب النافذة (التي لم ينص عليها الدستور) في العديد من المؤسسات الحكومية في إيران.

4- يشير «أكل الطعام الحرام» إلى القاعدة السائدة في البلدان الإسلامية بأن على المرء أن يكسب رزقه بالحلال. ومن التأثيرات الجانبية السيئة للممارسات الاقتصادية المشبوهة أكل الطعام الحرام، المضر بالصحة النفسية والروحية.

5- أي يلقون الخطب في المساجد.

6- كتاب «شهيد جاويد» («الشهيد الخالد»)، ألفه رجل الدين البارز صالحي نجف ابادي في أوائل السبعينيات. وتتحدى رواية الكتاب التاريخية لاستشهاد الإمام الحسين وصحبه في كربلاء الفكرة الشيعية الشائعة التي تؤكد أن استشهاد الإمام عمل إلهي مقدر مسبقا ليكون رمزا للخلاص والفداء. ويشدد نجف ابادي على الدوافع السياسية للأطراف المعنية كافة، ويجهد لإظهار أن شهادة الإمام كانت عاقبة لقرارات سياسية سابقة، وليست تشريعا للتضحية بالنفس كما خططت العناية الإلهية. الكتاب كان مثيرا للشبهة بالنسبة للحوزة، لكن يجب الإشارة إلى أنه تزامن مع المحاولات الثورية لإعادة تفسير الإسلام آنذاك.

7- العلامة محمد باقر مجلسي كان واحدا من أشهر رجال الدين في الحقبة الصفوية (1500-1722) وهو مؤلف الكتاب المرجعي «بحار الأنوار» (موسوعة تضم الأحاديث المنسوبة إلى النبي والأئمة).

8- كان العلامة الطبطبائي، الذي توفي عند مستهل الثورة، أشهر فيلسوف في الحوزة. أما أهم أعماله فهو تفسير للقرآن الكريم بعنوان «الميزان».

9- محمد إقبال (اللاهوري) فيلسوف وشاعر باكستاني ومؤلف كتاب «تجديد الفكر الإسلامي». وبالرغم من الاحترام الذي يحظى به كمصلح إحيائي كبير ومن أوائل المنادين بالوحدة الإسلامية الشاملة، إلا أنه لا ينال قبولا واسعا من رجال الدين المتبحرين في الفلسفة في الحوزة، بسبب عدم تضلعه من الفلسفة الإسلامية.

10- الأول عبارة عن رسالة بحثية فلسفية وكلامية ضخمة، مع تعليقات وشروحات مسهبة حققها مرتضى مطهري، والثاني عبارة عن "إعلان" فلسفي قصير يوجز مقاربة الطبطبائي الفلسفية.

11- يلمح سروش إلى بيت شعر شائع لحافظ: «الرهبان الذين يتباهون في الصلاة وعلى المنابر/يفعلون عكس ذلك حين ينسحبون إلى صوامعهم».

12- كتاب يضم أدعية وأناشيد ألف قرب نهاية حكم الأسرة القاجارية في إيران. وهو يدين بجزء من شعبيته إلى التعليقات والشروح المسهبة التي جمعها المؤلف، والأدعية والصلوات التي يعدد فوائدها. كما يوصي بترديد بعض الأدعية الدينية التي تزيد حسنات المرء وتنقص، إن لم تمح، سيئاته. هنالك أدعية أيضا لضمان الحظ السعيد، ودفع الشر والضر، وعلاج الأمراض.

13- جاء في الكتاب أنه يجب وضع قطعة من الخشب أو الحديد على الضرس الموجوعة مع ترديد دعاء معين سبع مرات. ويؤكد المؤلف أن هناك دودة في الفم تأكل العظم وتسبب النزف. ثم يشير إلى أنه يعرض الدعاء وحسب لكن الشافي هو الله وحده (كتاب «الباقيات الصالحات»، «مفاتيح الجنان»، الشيخ عباس القمي، ص287).

14- لقب شرفي أطلق على الملا صدرا، الفيلسوف الإسلامي الذي جمع بين مختلف اتجاهات الفلسفة الإسلامية إضافة إلى التراث الشيعي. أما أشهر أعماله، "الأسفار الأربعة"، فيدرس على أعلى مستوى فلسفي في الحوزة.

15- منطقي معروف وأشهر من علق على الملا صدرا.

16- يعتقد صدرا أن من خلائق الله على الأرض مملكة الحيوان، بعضه للأكل، وبعضه للركوب والزينة، وبعضه للعمل وغيره للراحة. لكن هناك بهائم خلقت للجماع. وغيرها تستخدم للحصول على الثياب والأثاث.

وأضاف الحاج الملا هادي سبزواري في تعليق له على هامش النص السابق أن الملا صدرا أنزل مرتبة النساء إلى مراتب البهائم. وهذا يعني أنه بسبب نقص عقلهن عموما، وضعفهن في إدراك التفاصيل، وميلهن لزينة الدنيا، فهن بحق حيوانات عجماء. لقد خلقن بصفة الحيوانات المدجنة، لكن الله أعطاهن مظهرا بشريا لكي لا ينفر الرجال من منظرهن ويرغبون بجماعهن. لهذا السبب أعطى الشرع القوامة للرجال في أمور الطلاق والنشوز.. («الأسفار الأربعة»، مجلد7، ف13، ص136، مكتبة مصطفوي).

17- مثل إيراني سائر. وهو يشير إلى عمل المعالج العنيد الذي يفتقد الكفاءة والحنكة، حيث يخيط الجرح ويحافظ على منظر الجلد دون أن يأبه لمسببات الألم حاضرا ومستقبلا.

18- منظمة إسلامية ماركسية (رائدة) حملت السلاح ضد الشاه ونالت حظوة مدة وجيزة بعد الثورة. ثم غدت محظورة بحكم القانون بسبب حملة الإرهاب التي شنتها ضد جمهورية إيران الإسلامية. ارتبطت هذه المجموعة مدة طويلة برجل الدين البارز الذي يحظى بالشعبية، السيد طالقاني، وحاولت البقاء قريبة منه بعد الثورة. وليس من الواضح هل يؤيد الطالقاني الخط المتشدد للمنظمة أم لا.

الفصل الثاني عشر: دعونا نتعلم من التاريخ

1- انظر:

عبد الحسين زرينكوب، «تاريخ در ترزو» (منشورات امير كبير، 1976)، ص14.

2- انظر:

Vico, Opere Complete (Milan, 1835-37), vol. 5, p. 147

(كما وردت في «آراء ونظريات في العلوم الإنسانية»، ترجمة محمد علي كردان ,ص16).

3- يشير سروش إلى بيت الشعر الشهير لحافظ:

استرح بجانب الجدول وابصر رحلة الماء/يكفينا هذا التشبيه برحلة العالم.

4- كما نقل عن الفيلسوف الإيطالي المعاصر بنيديتو كروس. انظر:

E. H. Carr, What Is History? (New York: Knop, 1962). P. 30.

5- نقد جلال آل أحمد لعباس اقبال اشتياني. انظر: ارزيابي شتابزاده».

6- انظر:

Carr, What Is History?

7- انظر:

Arnold Toynbee's A Study of History, ed. D. C. Somerwell, Vol. I (New York: Oxford University Press, 1947-57), p. 44.

8- انظر:

R. H. G. Collingwood. The Idea of History (Oxford University Press, 1956), p. 20.

9- ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾ (البقرة: 30).

10- عرّفت الروايات الشعبية الثمرة المحرمة بأنها حبة قمح.

11- أبو لهب واحد من أشد المعارضين للنبي خلال سنواته المبكرة من دعوة الناس إلى الإسلام في مكة.

12- يلمح سروش هنا إلى الحجج الكلامية التي قدمها آية الله مطهري في كتابه «العدل الإلهي». هذا العمل (الذي يتبع خطا ليبنتز) يستهدف إظهار الخير المطلق لله عبر إبعاد تمظهرات الشرور الطبيعية والاجتماعية عنه.

13- ﴿ إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً ﴿٢١﴾ إِلاَّ الْمُصَلِّينَ ﴾ (المعارج: 19-22).

14- ﴿ وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً ﴾ (الإسراء: 11).

15- ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ (الأحزاب: 72).

16- ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنسَانُ كَفُوراً ﴾ (الإسراء: 67).

17- ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴾ (الحجر: 36-38).

18- «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع»، الغزالي، «إحياء علوم الدين»، «شرح عجائب القلب»، ص29.

19- قال صلى الله عليه وسلم: «ما منكم أحد إلا وله شيطان»، قالوا وأنت يا رسول الله، قال: «وأنا إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمر إلا بخير»، المرجع نفسه، ص27-28.

20- نشرت المقالة عام 1984. وتحققت توقعات سروش قبل انتهاء عقد الثمانينيات.

21- ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ (آل عمران: 159).

22- ﴿ أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ (الرعد: 31).

23- ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (هود: 118-119).

24- ﴿ وَلا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا ﴾ (آل عمران: 176).

25- ﴿ وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (الأنعام: 108).

26- ﴿ إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ (٨٠) وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (النمل: 80-81).

﴿ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ (٣٥) وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (٣٦) إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ ﴾ (النحل: 35-37).

27- ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (١) وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ (٢) الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴾ (الشرح: 3).

28- ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس: 62).

29- ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (العنكبوت: 4).

30- ﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً ﴾ (الفرقان: 20).

31- يستشهد سروش بالبيت التالي لحافظ لتوضيح هذه الحجة: «واحسرتاه، على اكتساح البحار الذي يتصوره الخيال/ماذا يسبح في رؤى هذه القطرة المستحيلة الرغبة؟».

32- الرومي، «مثنوي»، كتاب1، بيت 273 و1609. تعتمد هذه القصيدة على التراث الخيميائي حيث تعزى الاختلافات النوعية بين المواد إلى اختلاف كميات عناصرها الأولية. لذلك فإن استحالة المادة هي نتيجة مزج الكمية الصحيحة للعناصر التكوينية، مثل التراب والنار والهواء.. إلخ. ويستشهد سروش أيضا ببيت شعر أخر ليوضح الحجة: «يبدو النهار والليل متعارضان في العداوة ظاهريا/في الحقيقة، يلتفان على بعضهما لخلق الواقع ذاته». وكذلك قصيدة الفروزانفر (ج8، البيتان 601):

روحك ستجهد.

وترى شهرتك تخبو.

تعايش مع البشر إن كنت من البشر؛

وحلق إلى السماوات إن استطعت، لو أنت ملاك.

المراجع

Ahmad Ashraf, entries in *Encyclopedia Iranica* (New York: Columbia University Press).

Mongol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909* (New York: Oxford University Press, 1991).

Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," in *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960–1980* (Cambridge, Mass.: ABT Books, 1980).

Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Los Angeles: University of California Press, 1970).

———, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Free Press, 1985).

Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967).

———, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of Religiosity* (New York: Anchor Books, 1969).

Mohammad Borghei, "Religious Knowledge and Rational Knowledge," in *Kankash: A Persian Journal of History and Politics* (Spring 1992).

Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (New York: Syracuse University Press, 1996).

James Carrier, ed., *Occidentalism: Images of the West* (New York: Oxford University Press, 1995).

Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," in *Social Forces* 27 (March 1994).

James Childress and David Harned, *Secularization and the Protestant Prospect* (Philadelphia: Westminster Press, 1969).

Roberto Cipriani, "Religiosity, Religious Secularism, and Secular Religion," in *International Social Science Journal* (June 1994).

Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Touchstone, 1984).

Grace Davie, "Completing Fundamentalisms," unpublished article, International Sociological Association, 1994.

N. J. Demerath III, "Rational Paradigms: A-Rational Religion and the Debate over Secularization," in *Journal for the Scientific Study of Religion* (March 1995).

Emile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, [1912] 1995).

———, *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press, 1974).

Mohammad Faghfoori, "The Impact of Modernization on the Ulama in Iran: 1924–1941," in *Iranian Studies* (Summer 1993).

Michael Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

Charles Glock and Phillip Hammond, *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion* (New York: Harper and Row, 1973).

Andrew Greely, *Religious Change in America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Jeffery Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," in *Social Forces* (March 1987).

Phillip Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Michael Hughey, "The Idea of Secularization in the Work of Max Weber: A Theoretical Outline," in *Qualitative Sociology* (May 1979).

Mohammad Iqbal Lahori, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1930).

Russell Jakoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Doubleday Press, 1987).

Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998).

Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982).

David Lyon, "Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect," in *Review of Religious Research* (March 1989).

David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper and Row, 1978).

Martin Marty, *Modern Schism: Three Paths to the Secular* (New York: Harper and Row, 1969).

Roy Mottahedeh, *Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon Books, 1985).

Tschannen Olivier, "The Secularization Paradigm: A Systematization," in *Journal for the Scientific Study of Religion* (December 1991).

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1950).

Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press, 1967).

Ahmad Sadri, *Max Weber's Sociology of Intellectuals* (New York: Oxford University Press, 1994).

Mahmoud Sadri, "Reconstruction of Max Weber's Notion of Rationality: An Immanent Model," in *Social Research* 49, no. 3 (Autumn 1982).

Ahmad Sadri and Mahmoud Sadri, "Intercultural Understanding: Max Weber and Leo Strauss," in *The Living Legacy of Marx, Durkheim, and Weber: Applications and Analyses of Classical Sociological Theory by Modern Social Scientists* (New York: Gordian Knot Books, 1998).

Saint Augustine, *The City of God* (New York: Modern Library, 1994).

Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989).
Steven Seidman, "Modernity and the Problem of Meaning: The Durkheimian Tradition," in *Sociological Analysis* (Summer 1985).
Georg Simmel, *Sociology of Religion* (New York: Philosophical Library, 1959).
———, *The Philosophy of Money* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982).
Harry Smith, *Secularization and University* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1968).
Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London: Sage, 1991).
Vala Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Council on Foreign Relations, Occasional Papers, no. 2 (Fall 1996).
Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1956).
Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978).
———, *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946).
Deena Weinstien, "Rock Music," in *International Sociology* (June 1995).
David Yamane, "Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm," in *Journal for the Scientific Study of Religion* (March 1997).